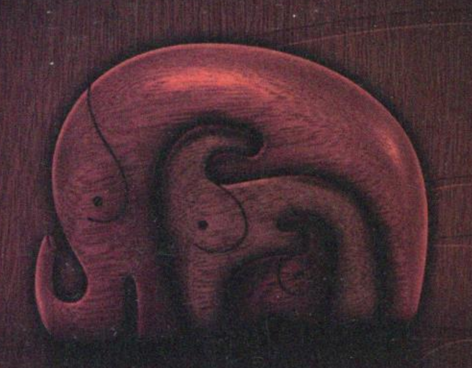
سيليفيان آغاسانسكي
Sylviane Agacinski

ترجمة: د. منذر عياشي

نقد المركزية
حدث الآخر



دراسات نقدية

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

نقـد المركزيـــة
حـدث الآخــــر

اسم الكتاب: نقد المركزية – حدث الآخر

تأليف: سيليفيان آغاسانسكي

ترجمة: منذر عياشي

عدد الصفحات: 156

القياس: 14.5 * 21.5

2014/1000م - 1434هـ



Dar ninawa for publishing
Ayman Alghazaly
Syria-Damascus

p. o. Box 4650
mob: 00963 933 449734
mob: 00963 958680386
Tel: 00963 11 232 6985
Tel+fax: 00963 11 231 4511

www. ninawa. org
email: info@ninawa. org
ninawa@scs-net. org
facebook. darninawa

العمليات الفنية:

التنضيد والإخراج والطباعة وتصميم الغلاف

القسم الفني - دار نينوى

سيليفيان آغاسانسكي

نقد المركزية حدث الآخر

ترجمة

د. منذر عياشي

«يمثل وجود الآخرين في الواقع قلقاً دائماً
بالنسبة إلى المركزية المشرقة للمفكر»

بول فاليري

الفاتحة

تمثل قضية إعادة طرح الآخر - أي الآخرين - موضوع التأملات التي ستأتي.

يجب إعادة طرحها، ليس انطلاقاً من الذاتية، الفردية أو الجماعية، التي تعتقد أنها تعلم ما هو خاص بها، ولكن انطلاقاً من هذا الامتحان للآخر الذي هو وجود مباشر، وجود يأتي الآخر دائماً لكي يتقاسمه.

لا تزعم نقطة الانطلاق هذه أنها أصيلة: أنها مشتركة مع أعمال عديدة معاصرة، ألتقيها أحياناً هنا. ولقد غذت تأملاتي.

لا يوجد أحد يعرف أن يطرح «قضية الآخر» من غير أن يكون قد تلقاها من الآخر الذي تتجه إليه على نحو من الأنحاء. وأكثر من أي قضية أخرى، فإنه لا معنى لهذه القضية إلا أن تكون متقاسَمَة.

ولهذا، فقد وضعت في رأس هذا الكتاب إذن، كما كتبت في آخره، الفصل الذي ينقد موقف «المركزية» من «قضية الآخر».

تدخل الفصول القادمة في بعض الاختبارات الحادة، بشكل أقل من العام واستناداً إلى كتابات كيير كغارد: اختبار التواصل الفلسفي مع حوافز الإرسال والاستقبال، واختبار صدى الآخر في اختلاف الأجيال مع حافز الوراثة وحافز الذنب المأساوي، واختبار الحب بشكله السامي وتوقه نحو المطلق، أو بقبوله الاكتمال الذي لا تستطيع الذات العاقلة أن تفكر فيه أبداً، وأخيراً، اختبار العنصرية، هذا النكوص السيئ الذي لا تستطيع الفلسفة أن

تجابهه ما دامت الفرادة تنقصها، ومادامت مستمرة في تصور الأمة بوصفها أمة من المتشابهين، وذلك انطلاقاً من جواهر الإنسان.

ولقد يعني هذا إذن: عدم الانطلاق من الذات. وإذا كانت الذات الميتافيزيقية قد فوتت على نفسها دائماً قضية الآخر، فلأنها مكوَّنة هي ذاتها على نحو منسحب من العلاقة مع الآخر.

وعندما تؤكد الفلسفة شغفها بالاستقلال، وعندما تعتقد أن بمقدورها أن تبدأ بذاتها وأن تقيم أساساً على علاقتها بذاتها، فإنها تبقى، بالضرورة، صماء إزاء الآخر. ولن يصيبها شيء آخر منذ اللحظة التي انسحبت فيها إلى حميمية قضيتها الذاتية.

وإن هذا ليكون لأن أسئلة الذات المفكرة وأجوبتها قد تأصلت منذ ديكارت. فالعقل «إذ يفكر بذاته نفسها»، ويتساءل بذاته، فإنه لا يسمع صوتاً آخر غير صوته. وحتى الله نفسه لم يعد محتاجاً أن يكون مسموعاً أو أن يكون معطى في الإيمان: فلقد صار موضوع السؤال الذي يطرحه العقل على نفسه والذي يستطيع وحده أن يجيب عليه.

ولقد يعني الانطلاق من الذات، التفكر دائماً بكفاية معينة للفكر الذي يسعى لكي يتأسس ذاتياً، بل لكي يؤسس على ذاته علاقته مع الآخر.

وتظهر الذات الميتافيزيقية كفايتها مثلاً في الأخلاق الكانتية: يسبق تأكيد الذات العاقلة تفكيرها بالآخر ويحدد علاقاتها معه. فالذات تضبط في العمق مع ذاتها علاقاتها مع الآخر. وإنها في غير حاجة إلى سماعه. فأن تكون «ميتافيزيقا الآداب» قد استطاعت أن تستبدل الطلب الذاتي للإرادة الطيبة بالقضية الأخلاقية والسياسية للمنفعة، فإن هذا يشكل سقوط حق الآخرين، ليس بوصفه فكراً مثل ذات أخرى عاقلة، ولكنه يشكل سقوط حق الآخرين، كما يوجدون وكما يُعطون لي تجريبياً.

ولكن الآخر لا يكون آخر إلا بوصوله إلينا، من بعد فوات أوان اللقاء. فهو يمتلك تجريبية الحدث وفرادته.

إذا كان الآخر ممكناً، وليكن مثلاً الإنسان الآخر، ليس بما هو إنسان في العموم، وليس بوصفه نموذجاً للجنس الإنساني، ولكن بوصفه «ذلك الذي» لا يسمح لي أن أعرفه مسبقاً. ومن هنا، فإن طريقة تحييد الآخر لتتمثل في التفكير به انطلاقاً من عالمية القانون، أو من عمومية الجنس، حتى ولو كان الجنس الإنساني.

ولهذا فإني أسأل نفسي، في نهاية هذا الكتاب، إذا كانت العالمية تشكل اعتراضاً حقيقياً على العنصرية.

تقضي المركزية الميتافيزيقية أن يتصرف المرء كما لو أن الفكر يستطيع أن يدرك نفسه بنفسه، وذلك قبل أي مجيء للآخر أو أي استعارة منه - أو كما لو أنه يستطيع جدلياً أن يعيد إدراك نفسه دائماً. (يجب أن لا نتكلم هنا فقط عن مجيء الآخرين، ولكن يجب أن نتكلم عن كل غيرية يمكنها أن تعطى له). ولقد يهدف دائماً أن يقيس تقدمه على الآخر وأن ينتسب إلى هذا التقدم (حتى عندما، كما هي الحال عند هيجل، لا يتعرف العقل إلى نفسه إلا بعد فوات التجربة. والسبب لأن الذات المطلقة تتعرفه بالذات في الآخر، وإنها لتقوم بالعودة إليه).

وأنا، منذ قراءتي الأولى لكيركغارد[1]، لم استطع أن أنفصل عن فكرة أن الفكر، بالنسبة إلى الموجود الذي أكونه، يتطلب قياس تأخره البدئي إزاء الآخر وإزاء الآخرين، وأنه لا يستطيع أن يلتف على تجربة الآخر. ولقد كان كيركغارد هو الأول الذي أحس بألم الفكر في اختبار الآخر وفهمه. (لقد فهم هيجل هذا من قبل، وهذا صحيح، ولكن الجدل قد أجاب على ضرورة تجاوز هذا الألم). وإنه لم يتوقف عن مجابهة هذه التجربة المدوخة للوجود المفكر: أي أن لا يبدأ بنفسه، وأن لا يستطيع إلا أن يتألم - أو أن ينعم - لهذا التأخر. وتعد هذه التجربة عنده تجربة دينية قبل كل شيء. ولكن المقصود أيضاً هو شيء آخر: من ذلك مثلاً، نجد تجربة كل مفكر يتذكر بأنه كان طفلاً، وبأنه ابن - أو ابنة - وبأن عليه أن يفكر بهذا الاختلاف الغريب للأجيال.

ولم تكن إذن ذاتية كيركغارد قط شيئاً مطلقاً. وهي بالأحرى مقطوعة من نفسها: إن خصوصية الابن قد باشرها انعكاس الأب فيه. وإن هذا ليشبه الوعي المهشم الذي يكتشف البطل المأساوي فيه ميراث الخطأ. ويعيد الفكر الحديث للمأساة -فكر كيركغارد إذ يتلقى «أنتيغون»، ولكن أيضاً فكر فرويد- طرح قضية القدر الذي اعتقدت الذات الغيورة من استقلاله أنها تستطيع أن تتحرر.

ليس الآخر هو كل آخر ولا هو هذا الشبيه الذي يقف هناك، بعيداً عني، في مكان آخر. إنه ما يبعدني عني ويمنعني من كل اكتفاء ذاتي.

إن ما يفصل اليوم طريقنا عن طريق كييركغارد، هو توقه إلى الله بوصفه مطلقاً آخر، وتوقه إلى إيمان إبراهيم وأيوب، وأسفه لعدم قدرته الذهاب إلى حد تضحية الوجود أو العقل لكي يتجاوز اكتماله. فالوعي الديني يتطلع إلى الذهاب حتى النهاية من نزع ملكه لكي تتحرر الروح التي تفصله عن الآخر- وهذا على عكس الذات المطلقة التي تعتقد أن بمقدورها إعادة استملاكه.

وإذا كان كييركغارد قريباً منا في الوقت نفسه، فلأنه يعرف نفسه في توقه. وإنه ليعرف أن الإيمان ينقصه وينقصنا. كما يعلم أيضاً أن الفكر التأملي هو الطلب الفريد للوجود، والذي يتمثل في اتخاذ قراره بنفسه وفي التفكير باختبار القرار. ولم يبق له سوى إمكانية المكوث في اكتماله، على مستوى الوجود الذي يطرح سؤال معناه.

وهذا يعني من يكتب.

إن كييركغارد يكتب بوصفه محروماً من صمت الإيمان (الذي يتحدث عنه بوصفه شاعراً)، ولقد أستطيع أن أقول على نحو أدق، إنه يكتبني، يكتب إليّ، أنا قارئه المجهول. إنه يسائلني، أنا، الآخر، أي موجود كان، حول ما يكون من الوجود. وإن سؤاله ليجعلني ملتزماً.

وعلى العكس من ذلك، فإن هذا الذي كان من قبل وحده يفهم نفسه

بنفسه، يستطيع أن يسأل نفسه (هو ذاته) بخصوص الآخر، وأن ينشر معرفته بالآخر على نحو متفوق. ولكن الفكر الذي يكتب، في اختبار لا كفايته، يتجه نحو الآخر كما يتجه نحو الشاهد الممكن على قلقه وسؤاله. وإنه إذ يجعل من الآخر المرسل إليه الضروري لسؤاله، فإنه يغامر بنفسه، ويضع نفسه تحت اختبار الآخر، ولكنه آخر غير محدد.

إن الخطاب الذي تطرح فيه «قضية الآخر»، ليس بالضرورة أن يكون هو الخطاب الذي يطرح السؤال على نفسه بخصوص الآخر، ولكنه يكون بداية ذلك الذي، إذ يرسل إليه سؤاله، يترك نفسه مباشرة تعمل بوساطة هذا الشاهد غير المحدد.

وما كان هذا ليكون إلا لأن معنى السؤال لم يعطه بالضرورة فقط ذلك الذي سئل، ولكن أيضاً أولئك الذين سئلوا شيئاً ما.

المراجع:

1- Syluiane Agonski: Aporte', conception et morts de Soran Kier kegaard. Abier- Flammaron, 1977 .

الفصل الأول

مسألة الآخر

هل تستطيع الذات الميتافيزيقية سماع سؤال الآخر؟ أو هي لا تسمع إلا سؤالها فقط؟

تنسب فلسفات الذات دائماً، ويوجد العديد من هذه الفلسفات، إلى الذات الموهبة في طرح السؤال بنفسها على نفسها، وبمساءلة نفسها بنفسها. وبهذا المعنى، فإنها تستملك ما يقلقها، في الخارج أو في الداخل، لكي تصنع منه موضوع سؤالها.

يبدو أن مقام فلسفة الذات لا يدع نفسه تنفصل عن مقام السؤال وأصله. ولقد يمكننا أن نقول مثلاً إن الذات هي أولاً ذاك الذي يطرح السؤال أو يطرح على نفسه. فالوعي الذاتي يعطي لنفسه مثل الذات التي تستطيع جوهرياً أن تتساءل هي نفسها وتجيب هي نفسها.

ولكن توجد «تجربة أخرى للسؤال». ولم تعد هذه التجربة بالضرورة هي تجربة السؤال الذي يطرحه الفكر على نفسه، ولكنها، على نحو جذري أكثر، تجربة السؤال الذي يأتي، من وصول، ومن نداء أو من حركة لم أستقبلها.

ومع ذلك، فإن السؤال الفلسفي، منذ ديكارت على الأقل، لم يعد يأتيني من أحد آخر، ولا من مكان آخر. ولذا، فإنه لا يقوى أن يفاجئني جذرياً ولا أن يقتلعني من نفسي. وهذا على عكس ما يمكن أن نقوله عن نداء الآخر، مثل نداء الله مثلاً، أو حتى مثل حدث يأتي فجأة.

يعد السؤال الفلسفي في ضرورته جزءاً من حريتي: بكل تأكيد، إنه يُطرح كما أنه يُطرح من ذات نفسه، ويفرض نفسه على التفكير، ولكنه

يتأصل في الفكر السائل الذي يريد أن يجيب بنفسه على سؤاله وبسؤاله. فالفكر السائل هو فكر حر بالنسبة إلى السؤال الذي يوجهه لنفسه. إنه سؤال لا يلزم مسؤوليتي إذن إزاء أحد آخر. وإن هذا ليكون على العكس من الحالة حيث يصلني السؤال تحديداً، بل يأتيني من الآخر. ولهذا فإن الذات في الفلسفة، بوصفها ذاتاً تطرح السؤال، وإن كان السؤال الآخر، هي ذات محدودة المسؤولية، إذا كنا نستطيع قول ذلك. إنها تتطلب الكثير من نفسها، وإنها لترغم ذاتها على الإجابة على سؤالها الخاص، وإنها إذ تفعل ذلك، فإنها تريد أيضاً أن تجيب بنفسها (وهذا ما كان يمكن لديكارت أن يفعله في «تأملاته»). ولكن يستطيع مفكر الفكر السائل أن يبقى في الوقت نفسه أصمَّ إزاء النداء الممكن للآخر، مستبدلاً سؤاله الخاص عن الآخر، وتساؤله حول ماذا عن الآخر، بالسؤال الذي أتى من الآخر، ويجب القول هنا الآخرين بصيغة الجمع، لأنهم عديدون على الدوام.

وبهذا المعنى، يغامر الفكر المتسائل ذاتياً باختزال تجربة المسؤولية - بوصفها تجربة وجوب الجواب على سؤال يصلها- إلى سؤال للمسؤولية الذي يصبح سؤالها الخاص ولا يجعلها ملتزمة إلا بنفسها هي بالذات. فالذات التي تتساءل حول نفسها وحول مسؤوليتها لا تسمع بداية سوى صوتها الخاص، ولا تحتاج أن تسمع صوتاً آخر- ومع ذلك، فإن هذا الصوت الآخر كان يصلها على الدوام.

هل يستطيع الفكر الفلسفي أن يلتف على تجربة الآخر؟ أليس هذا ما تحاوله الذات الفلسفية عندما تزعم أنها تؤسس حول نفسها، ليس فقط علاقتها بالكائن، ولكن أيضاً علاقتها بالآخرين، وهي علاقة ذات طابع أخلاقي، وقانوني، وسياسي؟

لا يُسمع صوت الآخر، مثلاً، بدءاً من مكان الأخلاق الكانتية لأن فلسفة الأخلاق، منذ البداية، تكون منقاة من كل ما هو تجريبي. وما دام الحال كذلك، فإن ما يأتي من الآخر، وليكن سؤاله مثلاً، هو تجريبي دائماً.

إن الآخر عند كانت، هو آخر الكائن العاقل: أنا غير محتاج أن أسمعه لكي أعرف بما أدين به إليه، فعقلي يقوله لي. هنا، نجد أن سؤال الواجب الميتافيزيقي، السؤال الذي تطرحه الذات على نفسها بخصوص ما تدين به عموماً لا يقاس ولا يتأسس على أي لقاء ولا على أي حدث تجريبي لطلب الآخر الذي لم أتوقع مسبقاً، أنا نفسي، الأساس الأخلاقي على ضوء عقلي الخاص.

إن مسألة الواجب، إذ تطرح هكذا، فإنها لا تخص إلا علاقة الذات بذاتها وشكل إرادتها. فأن تكون إرادتها طيبة، وأن تكون قابلة أن تكون عالمية، من غير تناقض، فهذا هو مطلب العقل العملي. وهو مطلب يوضحه المثل المشهور جداً للمنع الجذري الذي يدك الكذب أو الوعد المغلوط بعلة أن عالميتهما متناقضة. فالكذب لا يمكن أن يكون قانوناً للإرادة لأن الكاذب يريد أن يُعتقد به. وإنه ليريد إذن وفي الوقت نفسه أن تكون الثقة قانوناً: إننا لا نستطيع في وقت واحد أن نشيد من أمر الحقيقة وأمر الكذب قانوناً عالمياً.

لقد قيل كل شيء بلا ريب حول نتائج المنع المطلق للكذب، سواء كانت قاسية أم كانت عبثية. ولا توجد حجة تستطيع أن تخرق الدقة الكانتية، والسبب لأن النتائج، وإرادة إرادتي، وتأثيراتها عليَّ وعلى الآخر، قد استبعدت سلفاً، ولا يمكن أخذها في الحسبان عند تحديد الواجب، فكانت لا يُهاجم إذا كنا نقبل أنه ليس على الأخلاق أن تأخذ بالحسبان تجربة الآخر لأنها يجب أن تتأسس ميتافيزيقياً. وإننا لعلى صواب إذ نشير مثلاً إلى أنه ليس الخوف من إثارة ريبة الآخر هي التي يجب أن تؤسس منع الكذب أو الوعد الغلط. فإذا كانت هي فسنواجه تناقضاً ظاهراً، مرتبطاً بنتائج الإرادة، وإن هذا ليكون لأن الكذب يناقض هو نفسه أنه يجب أن يكون ممنوعاً.

إن الأخلاق الكانتية إذ تقصي من أسسها كل نظر تجريبي، فإنها

تقصي أيضاً العلاقة بالآخر وصوت الآخر، وذلك لإحالتهما إلى ميدان الأنتروبولوجيا. فما لا يستطيع إلا أن يكون تجريبياً، فإنه ينتمي إلى الأنتروبولوجيا. ولا يفوت كانت الفرصة على نفسه، على هذا المستوى، لكي يندد بمختلف الأشكال الأنانية- المنطق، والجمال، والأخلاق- التي تغلق في لا مبالاة متعالية على حكم الآخر، كما لو أنها لا تمتلك أي حاجة لهذا «المحك»[1]. ولكن هذه الإدانة للأنانية، من وجهة نظر ذرائعية، لا تمس بشيء ما سأسميه الأنانية، أو الأنانية المطلقة لوجهة النظر الميتافيزيقية المعاد تأكيدها هنا: «... ليس لنا في الفلسفة أن نقوم بدعوة حكم الآخر الذي لا يبحث إلا عن سعادته الخاصة، ولكننا نقوم بدعوة حكم الذات التي تفترض بأن الحكم الوحيد هو الاختزال إلى الإرادة الطيبة وحدها».

ليس هنا ثمة شيء أدين به للآخر، وإنما هو شيء أدين به لنفسي، وليكن الحقيقة مثلاً، وذلك تبعاً لأمر هو في العمق أمر منطقي أكثر مما هو جمالي (يجب أن لا تتناقض إرادتي). وهنا يقوم جنون هذه الأخلاق: في صممها إزاء الآخر، إزاء آخر لن يكون على الأقل بدقة قابلاً للتحديد وفقط مثل كائن عاقل يستطيع- مثلاً- أن يسألني، ظاهراً أو باطناً، شيئاً آخر غير الحقيقة، ويستطيع أن يسألني «ليس دائماً» الحقيقة. إنه آخر يستطيع أن يركن إليَّ، وأن يثق بي على طريقة أخرى.

هل يمكننا مثلاً أن نثق بطبيب، متأكد من عمله ومن واجبه، يعلن لمريضة بأنه سيموت خلال أسابيع؟ (أفكر بحالة حقيقية لمريض عمره عشرون سنة). لا تهتم الأخلاق الكانتية بالتحديدات التجريبية للكائن الآخر العاقل الذي تدين له بشيء ما. فهي طردت هذه التحديدات مسبقاً: ليس للآخر عمراً ولا صفات جنسية. وهو ليس شاباً ولا عجوزاً، ولا مريضاً أو بصحة جيدة. ومع ذلك، فإن وجود الآخر إنما يكون آخر وفريداً من خلال هذه التحديدات أيضاً- ولكن هذا هو مالا تريد الذات الميتافيزيقية أن تعرفه.

ما يبدو مدهشاً في التساؤل الفلسفي الكلاسيكي بوصفه تساؤلاً ذاتياً، هو أنه لا ينفتح على سؤال من الآخر- ما خلا التفكير به مقدماً بوصفه الشيء نفسه: أنا آخر، ذات أخرى، إنسان آخر، كائن هنا آخر.

لقد حدث السؤال في ارتباط الذات بالوعي الذي يقوم حينئذ بتجربة على نفسه، وذلك إذ يمر «من خلف نفسه أكثر فأكثر»، على غرار ما يقوله هايدغر عن تجربة الوعي عند هيجل.

يجتهد الوعي، بوصفه مقاماً متسائلاً، لكي لا يترك شيئاً «خلفه» أو «قبله». فالسؤال لا يستطيع أن يأتي إلا من الوعي نفسه، وإنه، تبعاً لفلسفات الذات، يمثل حاجته الخاصة. فلننظر إذا كنا نريد الأفكار التي تفترض الوعي بوصفه أساساً لكل كينونة. ولقد نستطيع، بهذا المعنى، أن نتكلم بصعوبة السؤال، هذا على الأقل إذا كانت التجربة هي التي تعطي للغيرية دائماً، وتفرض استقبال بعض المعطيات.

ويمكننا أن نسأل أنفسنا إذا كان السؤال (الذي أطرحه على نفسي) لا يستطيع أن يكون مصمَّماً لكي يأخذ مكان العطاء، أو مكان تجربة معينة للعطاء. وإنني لأقول هذا وأنا أقرأ مثلاً رد ديكارت على دكاترة كلية اللاهوت[2]: إن إجراء العقل الإنساني «إذ يتأمل حول ذاته» فإنه يقدم نفسه بوصفها متمماً لنقص الإيمان الذي هو «عطاء من الله». ولقد نستطيع عن طريق التأمل أن نبين لأولئك الذين لم يتلقوا عطاء الإيمان أن «ما يمكن أن يعرف بالله يمكنه أن يظهر نفسه بوساطة عقول لا يحتاج أن يبحث عنها في مكان آخر خارجنا، لأن عقولنا قادرة وحدها أن تزودنا». ويعلن ديكارت هنا أن موضوع «تأملاته» سيكون هو سؤال الله وسؤال الروح: لم يعد الله إذن هو الذي يدعو ويطرح السؤال، وإنما أصبح «الله» موضوع السؤال. وهو سؤال يطرحه العقل على نفسه، وهو وحده الذي يستطيع أن يجيب.

إننا نرى هنا الفارق كله بين السؤال الذي يأتي من الآخر ويفترض

امتحاناً للعطاء، والسؤال الذي أطرحه على نفسي بخصوص الآخر. وإن الفكر ليؤكد إذ يوجه السؤال لنفسه على استقلاله المطلق ويطرح نفسه بوصفه ذاتاً.

وهذا لا يعني أن يكون الآخر هو الله ضرورة. فنقد الذات يستطيع أن يتجاوز العودة الحنينية للفكر الديني الذي لا تعد الغيرية بالنسبة إليه غيرية الآخرين، ولكن غيرية الآخر الكبير الذي يسعى الوجود المتناهي بالقرب منه، بوساطة الحب أو الطاعة، إلى تجاوز اكتماله.

لا تنحني الذات الفلسفيه، فيما يخصها، على الإطلاق إلا أمام ذاتها: أمام عقلها الخاص، وقانونها الخاص.

وكما استبدل ديكارت الله بمسألة الله، فإن كانت تمم انكفاء رجل الدين إلى الأخلاق، وقام بإدخال الدين «في حدود العقل البسيط» وذلك بإنشائه لمتصور الإيمان على نحو عقلاني محض. ونجد في الطرف الأقصى لهذا، أن إنسان الإيمان- أيوب أو إبراهيم- يقبل بتقواه التضحية بالعقل وتخلى عن فهم الأمر الذي يأتيه من الله. فليس القانون الإلهي ولا القانون الأخلاقي يلزماني بتجربة الآخرين الذين سيكونون تجارب أخرى، مختلفة، ولكن منتهية، والتي لن تكون الآخر العظيم المطلق، ولا الكائن الآخر العاقل والمفترض أنه يشبهني.

ومع ذلك، فإن ما يثير اهتمامي دائماً عند مفكر ديني مثل كيركغارد، وهذا ما سأعود إليه فيما بعد، هو أخذ المرء بالحسبان اختبار الآخر، الذي ليس هو الله فقط. فلقد يخضع الموجود لهذا الأخذ بالحسبان مباشرة بسبب أنه طفل بداية، أي هو ابن. ولذا، فإنه عصي على الوعي منذ هذه اللحظة أن يبدأ بنفسه. فالذاتية ليست هنا هذا الوعي المستقل والحر الذي يعتقد أن باستطاعته أن يطرح أسئلته بنفسه، ولكنها وجود يقوم على نحو أصلي بتجربة انحرافه، ونسبه، واكتماله أيضاً. فالآخر موجود هنا مسبقاً، وهو صورة لأب يختلف ابنه عنه، وهو منذ البدء يباشر هوية الابن.

إن المقصود فعلاً هو معرفة إذا كان سؤال الآخر يُطرح انطلاقاً من اختبار بدئي للآخر. وتجد الذاتية نفسها في مثل هذه الحالة منقسمة مباشرة، وغاطسة في التعايش مع الآخر، فهو يطلبها قبل إمكانية الانعزال في علاقة مع الذات- أو إذا كان مشروعاً أن ينطلق من هذه العلاقة بالذات الوعي الذي يضع بين قوسين امتحان الآخر لكي يؤسس علاقته هو.

لا تؤكد الذات الميتافيزيقية استقلالها إلا إذا انفصلت أولاً عن الوجود وأخذت أبعادها مع امتحان الآخر. ولا يوجد شيء أكثر إدهاشاً من هذه العملية التي ينسحب الفكر بوساطتها إلى نفسه ويفك ارتباطه بالتعايش. ويعد هذا الانسحاب تكوينياً بالنسبة إلى الذات الصورية والحاسمة في تحديد العلاقات الأخلاقية والقانونية.

وبالنسبة إلى هذه الذات، فإنه لا يمكن للآخر إلا أن يكون ذاتاً أخرى، مجردة مثله، ومثله مستقلة. ويتأسس الاحترام الذي تستحقه على الحرية كما يتأسس على استبدادية العقل العملي المعزو إلى كل ذات. وإن حريتي الذاتية في أن أكون عاقلاً هي التي تنظم مسبقاً علاقتي بالآخر. فأنا أنظم مع نفسي علاقتي بالآخر وليس علاقتي معه أولاً. وإن هذا ليلزم فكر الأمة الذي هو فكر غير معطي ولكن يجب أن يبنى على نحو عقلاني.

وإنه لأمر حاسم أيضاً بالنسبة إلى الفكر السياسي أن تعرف إذا كان يبدأ مع الأسئلة التي يطرحها الوعي على نفسه. ولقد يعني هذا أنه يبدأ إذن مع استقلال الذات، أو إذا كان، كما يريد أرسطو، فإنه يمثل، مع «نقطة الانطلاق ومع موضوع محاجات العلم السياسي الذي يغطي الأخلاق، تجربة أشياء الحياة»[3]. وسيظهر التعبير غامضاً، ولكنه سيشير، كما هو الحال عند أرسطو، إلى أن الفكر السياسي لن يجري انسحاباً من ناحية أو من خارج تجربة الأمة. وتشتمل التجريبية الأرسطية انطلاقاً من الحياة المشتركة، على عدم اختزال تعددية الأصوات التي تجعل من نفسها مسموعة، ولنقل إنها تشتمل على التعايش

الذي يمنع الفكر بداية من أن ينفصل بنفسه عن كائن الجماعة، وذلك لكي يصار إلى تصوره على نحو أفضل أو لكي يصار إلى تنظيمه. ففكر الأمة عن العدل، وسأعود إلى هذا، لا يتجاوز اختبار الآخر ولا يستطيع أن يقتصد منه.

وعندما نتكلم عن الإجراء التجريبي، فإننا نستدعي في العمق دائماً الأخذ بالحسبان الاختبارات التي تحرم الفكر من الاكتفاء الذاتي، وإذن من «الكفاية» بالمعنى الأخلاقي للمصطلح. وإن هذا الذي يقوم الفكر باختباره، إنما هو ذلك الذي يمنعه من الالتقاء مع نفسه، وهذا ما يثبت تأخره الأصلي عن ما هو معطى له للتفكير به مع الوجود، من غير أن يستطيع أن يلتف عليه مطلقاً، ومن غير أن يستطيع استملاكه لنفسه: الجسد، والمادة، والآخر، والأمة، واللغة...

ويفصل، على العكس من هذا، الوضع الميتافيزيقي الوعي الذاتي عن هذه الاختبارات ويمنحه إمكانية محضة للعلاقة بنفسه.

وهكذا، فإن فكر التواصل يبقى ميتافيزيقياً في كل مرة يفترض مسبقاً استقلال الفكر الذاتي، حتى ولو تواجه هذا الفكر على نحو ثانوي مع الآخر. ويتمثل هذا الأمر مثلاً مع فكر هابرماس، والسبب لأنه إذ يؤكد عدم اختزال التواصل، فإنه ليس من أجل هذا يقيم قطيعة مع فكر الذات. فمؤلف: «مقدمة لنظرية الفعل التواصلي وتتمة»، كان قد كتب مثلاً أن الخطاب الحجاجي يسمح للمتخاطبين أن يتجاوزا «بدئية متصوراتهم الذاتية» لكي يجتمعا في «جماعة اعتقادية محفَّزة على نحو عقلاني». وإن هذا المتصور للجماعة، انطلاقاً من التواصل، ليفترض وجود ذوات منفصلة، أو قابلة للانفصال، كما يفترض أن لكل ذات منها متصوراتها البدئية الخاصة. وتعد هذه المتصورات الذاتية والمفترض أنها بدئية، والتي يجب أن يصار إلى تجاوزها، منقطعة إذن عن الذوات المعزولة التي ما زالت لم تتواصل، ولذا لم تتقاسمها بعد لا الجماعة ولا اللغة. وتبدو الجماعة التي

يقيمها الخطاب الحجاجي جماعة من الذوات المفكرة حيث يلتقي كل واحد منها أولاً مع نفسه وقبل أن يجتمع بالآخر ويستطيع التحرك معه. فالجماعة تعطي نفسها بداية للذوات -التي تقدم لنفسها أسباب أفعالها- وذلك من أجل إنشاء جماعة من الذوات بعد ذلك. ولكن مجموعة من السلوك، ونسيجاً من العلاقات العملية، المتناغمة أو المتصارعة، لا يهم، تشكل الجماعة، وذلك «قبل» وجود أي عبارة من عبارات الاعتقاد (سواء كانت مختلفة أم كانت مشتركة). فهل يفترض بالضرورة كل فعل مشترك وجود تمثيلات، وأفكار، و«معتقدات» مشتركة، وأسباب؟ ليس الأمر أكيداً. (سؤال فتيجاينشتيني).

وبالإضافة إلى هذا، فإن الجماعة التوافقية تستطيع أن تكون صورة أخرى للذاتية، وقريبة من ذاتها: تستطيع الجماعة، بفضل جملة من التعاقدات «المعللة عقلانياً»، أن تتجاوز انقساماتها. ولكن كيف تضمن لنا جملة التعاقدات هذه بأن الجماعة السياسية التي تضعها هي جماعة عقلانية أو أقل إلزاماً من جماعات أخرى تستهدف أيضاً في الوقت نفسه الوحدة بفضل التعاقدات الجماعية، وأن تحظى بها عن طريق وسائط أقل عقلانية (وأن لا تكون الحجة غائبة فيها على الإطلاق)؟ فهل تستطيع «نعم» القبول للمتخاطبين الواقعيين، مهما كان عددهم، وكذلك «نجاح التخاطب»، ضمان عقلانية الحجة ضماناً مطلقاً؟ فالـ«نعم» الفاشية ذات الصوت الوحيد للرئيس تشكل أيضاً، على طريقتها، قبولاً للمتخاطبين، كما تشكل اجماعاً كذلك. وإنه ليس من السهل على المرء أن يميز بهدوء «قوة الخطاب الحجاجي غير العنيف» من «التلاعب» إذا ظل معيار العقلانية يمثل القبول الإجماعي للقناعات العامة.

أنا لا أشير إلى هذه الصعوبة، كما هو بدهي، لكي أندد بشرعية الخطاب الحجاجي -فهذا أمر موجود دائماً- ولكن لكي أعين الحدود، وخصوصاً، لكي أسأل إذا كانت مجموعة الإجماع، بوصفها شكلاً جماعياً

للذاتية القريبة منها، والمتفقة مع ذاتها، هي بالضرورة تلك التي تفسح حيزاً للآخر، أي للآخرين، ولتعددية الأصوات، وللصراعات إذن.

ينطلق أرسطو، على العكس من هذا، لكي يفكر بالعدل: إنه يبدأ من التجربة البدئية للتعددية وليس من الوحدة المثالية، ومن التجربة البدئية للصراعات، ومن العلاقات مع الآخرين القائمة مسبقاً والتي يقصد منها التحكم في أفضل الحالات، وليس الخلق والتأسيس. ولقد ينصب الفكر على التفكير في المحاصصة، ولكن المحاصصة قد حصلت من قبل، ويجب الإنطلاق منها. فالعلاقات الاجتماعية، والسياسية لا تخلق في الفلسفة، إنها هنا، مثل الروابط، والتبادلات، أو مثل الاختلاط المعقد للسلطات وللإرغامات. وما كان ذلك كذلك إلا لأن الآخرين هم هنا ولأنهم يتحاصصون العالم والأشياء.

وتتساءل الذات الميتافيزيقية عن شروط حريتها وعن توافق هذه الحرية مع حرية الذوات الأخرى مهما كانت مثلها مجردة. وإنها لتضع في أولويتها أن تبحث عن تعايش الذوات الحرة. ومن هنا تنشأ الشرعنة التي لا تستطيع ميتافيزيقا الأخلاق أن تخرج منها لكي تلتحق بفردانية الحالات الواقعية. كما تنشأ من هنا أيضاً مشكلة تصور أحكام القضاء على نحو مختلف عن تطبيق القانون. فالعقل الشرعي يجهل الفردانية، وهو لا يعرف إلا كونية القانون، وليس الآخر. ثم إنه قد قرر من قبل من هو الآخر: الذات الأخرى المعقولة، الذات الأخرى المستقلة والتي تستطيع أن تحدد مقدماً ما يحق لها أن تسأل. ألا وإن القانون ليقول لي مسبقاً ما يعود إليه، وإنه ليؤسس علاقتي به قبل أي علاقة، وقبل أي تواصل، وقبل أي سؤال، وقبل أي امتحان يقوم به الآخر.

إن شكل السؤال الذي يطرحه الفكر على الآخر، أو على العكس يفسح المجال لكي يطرحه عليه امتحان الآخر، ليصدر مباشرة من الموقف الميتافيزيقي أو التجريبي الذي يتبناه من البداية. إنه سؤال البدء: أو هو

الفكر الذي يبدأ بنفسه وانطلاقاً من نفسه مقام الظهور أو شروطه، من غير أن يدع للآخر الذي يؤسسه مجالاً كي ينال منه. وإننا لا نرى في مثل هذه الحال كيف يمكن للفكر أن يلتقي، في التجربة، شيئاً آخر غير خلقه بالذات. فالآخر لا يقوى على مفاجأته. أو إنه يجب أن يكابد أولاً امتحان الآخر له: يصادفني شبه حدث، غير قابل للاستباق إطلاقاً، وغير قابل للتحديد مسبقاً. وإن هذا لتحدثه هذه الفرادة التي تمثل الآخر وليس الذات. فالآخر ليس ممكناً إلا بوصفه حدثاً لفرادة. وبهذا المعنى، فإن إمكانية لقاء الآخر، إذا وجدت، إمكانية متناقضة مع اكتفاء الذات الميتافيزيقية وطريقتها في طرح سؤال الآخر.

إذا كان الآخر هو ذلك الذي لا استيطع أن أعطيه لنفسي، وإذا كان هو لا يستطيع أن يكون لي إلا معطى بعدياً، فإني لا أستطيع أيضاً أن أعطي لنفسي سؤاله. ولا أستطيع أن أكون متنبهاً، أو غير متنبه، إلى سؤاله، وأن أجيب عليه، أو أن لا أجيب. ولكن إذا كنت لا أستطيع أن أستبق السؤال، وإذا قبلت أن أترك نفسي فأفاجأ به، حينئذ لا يستطيع أي قانون أيضاً أن يوجه جوابي توجيهاً قبلياً. وتكمن المسؤولية التامة بالضبط في ضرورة ابتداع جواب على سؤال غير معروف، أو غريب، أو غامض.

وهكذا يمكن للمرء أن يطرح سؤال الواجب والعدل، بمعنى ما يستحقه الآخر. وسيكون هذا على نحو أقل انطلاقاً من القانون وليس انطلاقاً من تجربة الطلب والشكوى. وسيكمن السؤال حينئذ في معرفة من أين تأتي الشكاوي، ومن أي شيء.

إن ترك مكان للأسئلة التي يأتي بها الآخرون، فهذا أيضاً لا يحدد مسبقاً من له الحق في الشكوى. والسبب لأنه يجب على الاهتمام بالشكوى أن يبتعد عن القانون (الذي قال مسبقاً وغير المطلوب). فإذا كانت إمكانية الشكوى، أو الإصغاء إلى الشكوى، مشروطة بالقانون، فسيجد حينئذ أنفسهم كل أولئك لا يملكون الحق في الشكوى، محددين مسبقاً.

ويوجد، على العكس من هذا، تاريخ للقانون ما بقي العدل يمثل إمكانية الإجابة على سؤال الآخر.

يجب الاختيار بين فكر ميتافيزيقي لقانون يستطيع أن يتأسس عقلانياً وبالمطلق، وبين فكر لقانون (بل للعرف أولاً) تتلاقى تجربته مباشرة مع الكائن- الجمع.

عندما يستند سؤال الأسس الميتافيزيقي إلى استقلال العقل، وإلى حرية الذات، فإنه يصدر عن تعليق التجربة، ووضع الروابط بين قوسين، والعلاقات التي حددت من قبل الكائن- الجمع واقعياً والذي كانت التجربة فيه دائماً قائمة من قبل.

إن وضع التجربة بين قوسين، وهو مطلب خاص بالأسسس، ليعد إذن على الدوام وفي الوقت نفسه وضع الآخرين بين قوسين.

إن العلاقة بالآخر، كما تم التفكير بها وتأسيسها هكذا، لا تنتج عن علاقة انخرط فيها هؤلاء وأولئك، ولكنها تنتج عن بناء مسبق. ذلك لأن الأساس يكتسب دائماً من خلال عملية بناء يكون فيه الفكر العقلاني هو الحاكم الوحيد.

يندرج الفيلسوف الكانتي للقانون في الخط المستقيم للعقلانية الديكارتية التي تقارن عمل المشرع بعمل المهندس: الواحد والآخر يمثلان الأفضل إذا كانا قد عملا عملاً لواحد وحيد، بشرط أن يكون حذراً، أي أن يرشده العقل. فالقوانين التي ينشئها الفرد، بالنسبة إلى ديكارت، هي أفضل من تلك التي ينشئها الشعب شيئاً فشيئاً كلما أرغمته الجرائم والصراعات إلى ذلك.

إن مثالية التواصل العقلاني، التي تعطي لنفسها مبادئها، هي، بالنسبة إلى الفكر، شكل من أشكال صنع اقتصاد المحاصصة (شكل واحد، وليس عدة أشكال) - والزمن (مباشرة، وليس شيئاً فشيئاً). وعلى العكس

من هذا، فإن الإجراء التجريبي للمشرعين وللقضاة يقضي بضبط العلاقات وتصحيحها بين هؤلاء وأولئك، وبفض الصراعات، بالفعل، على امتداد ظهورها. وانطلاقاً من الحالات ومن المبادئ، فإن الصراعات لا تمثل حينئذ سوى فرضيات مقبولة مؤقتاً.

إننا لا نطالب باللجوء إلى المبدأ، وإلى غير المشروط، وإلى كونية القانون إلا هنا، حيث لا يوجد تاريخ ولا مستقبل. فالمبدأ يجب أن يشرح المكرر أو وينطبق عليه. وأما الحدث إن وجد، فهو على العكس من ذلك. إذ يجب عليه، وإن بالنسبة إلى جزء يسير، أن يعطل القانون.

ليست الولادة حدثاً فقط لأن ثمة طفلاً قد ولد، والسبب لأن هذا الصنيع يتكرر بلا توقف، ولكن لأن هذا الطفل فريد، وسيحمل عن العالم نظرة جديدة.

وكذلك، فإن الشيء نفسه هو قولنا: لا أستطيع أن أعطي الآخر لنفسي و: الآخر لا يمكن التفكير فيه انطلاقاً من القانون. فالآخر لا يصل إلا وقد نجا من قبضة القانون. ولا يوجد آخر عموماً. فاختبار الآخر يمثل في كل مرة الفرادة.

وأن يكون الآخرون، من جهة أخرى، هنا من قبل (أبي، وأمي، وآخرون كثر)، فإن هذا يجب أن لا يخدعنا: لا تسمح كلمة «من قبل» استملاكاً يستطيع الآخرون من خلاله الدخول إلى ماضٍ يخصني. وأنا لا أستطيع على الإطلاق العودة إلى الخلف لكي أسبقهم، وأقطع عليهم سيرهم، وأستملكهم. والسبب في ذلك لأنه لا يوجد استملاك ممكن لـ «من قبل» الخاص بالآخر أو بماضيه أكثر من «لما يزل بعد» ومن «في المستقبل». فالـ «من قبل»، كما هو الماضي، لا يستطيع، في تناقض ظاهري، إلا أن يصلني، بل إنه لا يتوقف عن الوصول إليّ.

إن كل ما يمكن أن يحصل لنا على نحو من الأنحاء- وإن كان من الماضي- وكل ما يمكن أن يصل إلينا إنما يعطي نفسه بوصفه حدثاً. فالـ

«من قبل» الخاص بالآخر، كما هو ماضيه، ليس بالنسبة إليّ أقل جدة من «في المستقبل». إنه يحدث لي أيضاً.

وبهذا المعنى، فإن الكلمة، أو الحافز الممكن للتفكير في الآخر ما دام يحتفظ بغيرته، يمثل الـ «ماسيأتي» والـ «لما يزل بعد».

لقد كان الآخر بضرورة الأشياء مُنْتَظَراً وغير منتظر.

(إن أي شخص كان طفلاً، لا يكف، من غير ريب، عن «انتظار» أبيه وأمه كما انتظراه هو بالذات).

لقد قام امتحان الآخر في الحب على نحو فريد. فما نسميه الحب، يشكل امتحاناً للآخر تماماً كما إن هذا الذي يمر به لا يستطيع أن يفكر فيه انطلاقاً من الذات بما هي ذات. والسبب لأن الحب لا يمكن أن يحدث إلى ذات مكتفية، وحرة، ومستقلة: إنه ليس ارتباطاً بين ذاتين، ولكنه تجربة التبعية الجوهرية.

إن الذات، بوصفها وعياً وحرة جوهرياً، لا تستطيع أن تفكر بالالتزام إلا بوصفه فعلها الخاص، وقرارها، والفعل الذي تقبل من أجله أن تتعاقد، وأن ترتبط، وأن تشترك، إلى آخره. فالوعي الذاتي يعتقد ويظن أنه قادر على الاتكاء على ذاته، وأن يعود دائماً إلى ذاته. وإن مثل هذه الذات لتستطيع أن ترغب في الآخر، بل إنها لترغب في الرغبة في الآخر: إنها لا تستطيع أن «تقع» عشقاً من غير أن تفقد ضمان استقلالها. وإن اللغتين، الفرنسية أو الإنكليزية، لتقولان هنا الشيء نفسه: إنهما تسميان السقوط، وتقولان برهان الخور. فوجود هذا الذي يعشق ينكشف أو يعاد انكشافه، على الرغم منه، وقد سُلِّم وديعة للآخر. وصار التزاماً، أي أنه صار مرهوناً، كما لو أنه تحت حراسة الآخر. إذ لا يوجد أحد على الإطلاق يريد أن يموت من أجل حب خائب من غير هذه التجربة الغريبة لنزع الملكية.

لا تمثل هذه التجربة تجربة الاستيلاء على الملكية ولا تجربة وهب الذات، وذلك إذا كانت الذات تستملك بحرية هبة نفسها أو لا. وفي الوقت

نفسه، فإن هذا الذي يحب، أو تلك أيضاً، يعترف بنقصه، فإنه سيشعر كذلك بأنه مسؤول عن الآخر اصطفائياً، وأنه يحمل همه، كما لو أن هذه المسؤولية أكثر قدماً أيضاً من مسألة الآخر.

يختزل الفكر الكانتي علاقات العشق في الزواج، على العكس من هذا، إلى رغبة الذات وممكنها في الاستمتاع بالآخر كما لو أنه شيء: تمثل المتعة «الاستخدام الطبيعي الذي يمارسه جنس بالأعضاء الجنسية للآخر». وإن هذه المتعة التي تحول كل واحد إلى شيء، لا تنسجم مع حرية كل ذات من الذوات: يجب عليها إذن... أن تتزوج لكي «تعيد إنشاء شخصياتها ثانية». ففي حين أن الشخص يستملكه الآخر «بوصفه شخصاً (وإني لأشير إلى هذا)، فإن الشخص الأول يستملك الآخر بدوره وبالتبادل. وفي الواقع فإن الشخص يستملك بهذا نفسه ويعيد إنشاء شخصيته ثانية».

إننا لا نرى جيداً كيف يمكن لتبادل الملكية، المضمون عقداً، أن يسمح لكل واحد أن يستعيد شخصيته، والسبب لأن الملكية تشبه كثيراً عدم احترام متبادل ومشروع. ومهما يكن الأمر، فإن هذا الوصف التجاري للزواج - الذي هو عطاء بعطاء- إنما يصدر عن الأساس الفردي والذاتي للـ «مجموعة الجنسية». ولا يظهر الآخر بداية في هذه التجارة، من منظور الذات، إلا بوصفه موضوعاً للاستخدام، ومباحاً لمتعة شريكه. وإن العطاء الذي يقدمه إذ يبيح نفسه، «ليعوضه» التعادل إذا جاز قول ذلك. ولذا، فإن حرية الذات بما هي كذلك لتتمثل في التمتع بالآخر: يجب على كل واحد، انطلاقاً، من هذا أن يصر على التبادل وأن يقبل به. وإننا لنسلم هنا بالمبدأ القانوني الذي بموجبه لا يوجد اغتصاب بين الزوجين. وكان كانت، تبعاً لبادرة معتادة عنده، يعطي للتقاليد مشروعيتها الميتافيزيقية. وفي النتيجة، يجب أن يصنع له أساساً يقوم على افتراضين مختلف عليهما: انمحاء عدم التساوق كله في داخل الاختلاف الجنسي من جهة، واختزال الآخر، من جهة أخرى، في «التجارة الجنسية»، إلى شيء (إلى أعضائه الجنسية).

ومما يعد أمراً ساذجاً أو صلفاً، أن يرى المرء أن الزوج والزوجة «يعيدان امتلاك شخصيتهما» لأن قانون التملك الذي يمكنهما من بعضهما بعضاً هو قانون «متبادل». والسبب لأن استخدام كل واحد لحق التملك على «الأعضاء الجنسية» للآخر لا يمكن للمرأة أو للرجل أن يمارساه بشكل متعادل ومتساوق. فتبادلية الحق لا تقيم إذن هنا إلا تعادلاً وهمياً. وإذا نظرنا إلى الأمر من منظور واقعي، فسنجد أن الرجل يمتلك الأدوات المادية والجنسية لكي يستخدم المرأة التي استحوذ عليها بالعقد استخداماً مفرطاً، في حين أن العكس ليس صحيحاً. بيد أن ادعاء استملاك الآخر في الزواج، يسمح إذن بالفعل للزوج أن يستملك زوجته استملاكاً شرعياً «بوصفها شيئاً». وإن أمكنة الذات والشيء، اللذين يبدوان أنهما يتبادلان، هي أمكنة في الواقع للذات المذكرة وللشيء المؤنث. ولذا، فإنه من غير المفيد إذن الإلحاح بأن هذه المركزية الحقوقية هي أيضاً مركزية لأعضاء الذكورة.

وإن الافتراض الثاني الذي يستند إليه كانت، والأكثر وضوحاً في نصه، ليتمثل في مطابقة الآخر، في «التجارة الجنسية»، مع أعضائه الجنسية. وهذا ما يحوله إلى شيء. وإن هذا الاستهداف للآخر ليعد واحداً من الآثار السيئة للمركزية. فالذات التي تنطلق من نفسها، ومن رغبتها، ومن حريتها لكي تفكر بعلاقتها مع الآخر، فإنها تجعل بالضرورة من هذا الآخر شيئاً سلبياً لمتعتها الخاصة. ولقد رأينا أثر هذا الإجراء على متصور الزواج، كما أشرنا أن عنف هذه الترسيمة لا تخففه تبادليتها المزعومة.

وإننا لنعلم الآن أن قضية الحب لا تتطابق مطلقاً مع قضية الزواج. ولكننا نفكر بالقضايا على نحو آخر. وإنه سيكون مهماً عوضاً عن وضع الذات تحت مبدأ التجارة الجنسية، أن نسأل ما الذي يحدث للـ«ذات» في لقاءات الحب. ألا يمكننا أن نفهم اللقاء الجنسي أو «مجتمع العشاق»، كما يقول جورج باتاي، انطلاقاً من استقلال الذات؟

إن الميل الخاص الذي نسميه عادة الحب، واختلاط العطاء والتخلي

اللذين يستوجبهما، ليشكلان تجربة تفكك المركز من أجل ما يسمى الذات. ولكن يوجد على وجه الخصوص من جهة كل تبادل تعاقد ومن جهة المتعة الجنسية، في حدث الحب ثقة مطلقة -أي سرية أيضاً، وغامضة- فكل واحد من العشاق يركن إلى الآخر شغفاً به وثقة. وإن هذا النوع من الأحداث، إذا حدث، فإنه لا يدين بشيء إلى الحرية ولا إلى الاستقلال. ذلك لأنه يقوم من جهة الأخلاق والحق، ومن جهة علاقات العنف والاحترام، وما كان ذلك كذلك إلا لأنه لا يمكن لأي عقد أن يخلق الثقة، ولا أن يكون ضماناً ضد المخاطرة. فهو إذ يباشر عدم اكتفاء الأنا -وفي الأصل منذ العلاقة مع الأم من غير شك- ويمنع الذات من الاستناد إلى نفسها، فإنه يعرضها أيضاً وبشكل دائم إلى الشقاء، وإلى الخيانة، وإلى الحداد، وإلى الوحدة، بل إلى الموت. وما يرهبنا في عطللو، وفاوست أو دون جوان، ليس هو أننا نستدعي الله أو الشيطان أيضاً، وإنما هو أن يكون العشق حاملاً للموت. وقد لا تستطيع ميتافيزيقا الذات أن تضع كل هذا في حساب الهوى والجنون. والشعراء، على نحو أكثر عمقاً من الفلاسفة، يعلمون بأن الأمر يتعلق بتجربة وعجز جوهريين.

وأخيراً، فإلى جانب التجارب المحدودة (حيث تتجاوز الغبطة فيها دائماً مع الأسوأ)، فإن لا مركزية الذات تبرهن عن نفسها أيضاً بدءاً من كل أشكال التعايش، وكل أشكال الصداقة، وكل أشكال النزعة الاجتماعية. وإننا «لنماسك» الذوات بعضها ببعض - حتى في لحظات الحقد.

إن «التمسك بالآخر» هو حدث الكائنات المنتهية، والزائلة، والتي لا تعرف إلا الاعتماد على نفسها مثل الآلهة.

ولقد يبدو متناقضاً أن تستطيع كائنات عاجزة جعل الذوات بعضها يمسك ببعض. ولكن على العكس من هذا، فإن عدم اكتفائها المشترك، وإن اكتمالها هما اللذان يجعلانها تتعاضد بالتبادل ويعطيان لكل وجود شيئاً يشبه الضرورة. فالشاب جوانبلين، بطل رواية «الرجل الذي يضحك»، يأخذ

على عاتقه، وهو في ذروة البؤس والفاقة، رعاية يتيم. وإنه ليجد في هذه المسؤولية غير المنتظرة القوة لمتابعة طريقه.

إن عدم اكتفاء الوجود، هو الذي يجعله مشتركاً، ويعرضه للآخر منذ البداية، وهو يعني أيضاً عدم كفاية الجسد.

إنها أقل افتراقاً، وأقل فردانية مما يبدو عليه الأمر- وإلا يكن ذلك، ففي الموت الذي يغرقها نهائياً. فوجودي المادي قد امتلأ بالآخر من قبل.

أن لا يبدأ المرء بذاته، فهذا يعني أن يكون قد ولد أولاً: زيادة فطرية لأجساد أخرى. وهكذا، فإن الجيل والتربية، إذا جاز القول، لا ينقضيان من غير طرح قضية الأطراف، وحواف الملكية، والحدود، داخل الوجود العضوي وخارجه- وهي قضية تنفر من الوعي أكثر وتقاومه (لقد كان معنى «repugner- نفر» في البداية «resister- قاوم»).

يُضاف الرضيع، عند كل الثدييات، أو حين يتعلق بجسد أمه أثناء الرضاعة يكون فيه كل واحد على نحو مؤقت عضو الآخر (كل واحد يلبي وظيفة الآخر). ولا يمكن لهذا الاتصال المضطرب -لأنه يجعل التمييز بين الذاتي والغريب مضطرباً مثل العلاقة الجنسية- أن يوصف كعلاقة بين الذات والموضوع، كما إنه لا يسمح بتقرير من هو فعال ومن هو مطاوع.

وإذا كان الجسد الآخر هو الجسد الآخر، جسداً آخر وكان هو في الوقت نفسه عضوي الخاص، فإن الأجساد سيطأ بعضها على بعض وسيطغى بعضها على بعض. وهذا ما ينفر منه الوعي الذاتي، ولكن هذا أيضاً ما أخذت تعتاده الممارسة الطبية لزرع الأعضاء.

لا تحذر الذات فقط من جسد الآخر، والذي تريد أن تتميز منه من غير لبس، ولكنها لا تريد أيضاً أن تدع نفسها ليطغى عليها جسدها «الخاص». فهي تعلم أن الجسد يطغى. ويجب إذن أخذ الأولوية، وتجاوز الجسد، وتمثل الوظائف فيه إذا أمكن، والتنبؤ بها، ومعرفة إطلاقها أو تعطيلها. وهذا هو جهد الوعي، بل هذا هو أيضاً جهد الفيلسوف في وجوده

الخاص عندما يدفع بجهده للتملك إلى حدوده القصوى. وثمة شيء من الإثارة، والهزل، بل ثمة شيء من المرض في الجهود التي يبذلها كانت (ولكننا إلى حد ما نوجد جميعاً هنا) لكي لا يدع نفسه تنزعج أو يفاجئها جسده: إنها اليقظة الدائمة، وضوابط الحياة الدقيقة جداً لكي لا يكون ثمة تعرق، أو سعال، أو عطس -يجب «التنفس من خلال الأنف»- ولكي يكون الهضم جيداً، ويكون المرء مرتاحاً في ثيابه (ومن هنا جاء اختراع رباط الجوارب المطاطي)، إلى آخره. وهناك أمثلة كثيرة عن التقنية، قادرة أن تشغل هذه الآلة الفلسفية من غير فوضى. وهي آلة عزياء، طبعياً، أو هي تقريباً كذلك، لأن الخادم الوفي، لامب، قد كان الإضافة الضرورية والودودة لهذا الوجود المستقل بشغف.

ويجب النظر بجدية لمعرفة قضية لماذا لم يكن كانت يتحمل لا أن يعطس ولا أن يسعل (ولا أي نوع من التشنج، كما هو محتمل). ويبدو بدهياً بالفعل أن استقلال الذات التي تسعل إذا لم يكن قد مورس على نحو مزعج، فقد تمت مباشرته بوضوح على الأقل. ويجب على المرء أن يكون حراً بما فيه الكفاية لكي يمتنع من السعال.

ويجب هنا - وأنا لا أقوم إلا باستدعاء ذلك - أن نفكر بمقام العضو ومقام التقنية في علاقاتهما بالوعي.

ويتصور فلاسفة الذات التقنية بوصفها إنجازاً واعياً لأدوات تتجه إلى غاية تتمثلها الذات. ولقد يظهر تمثيل الغاية والتمكن من الأدوات بوصفهما معايير العمل الحر، أي الإنساني أيضاً.

يفترض الفكر الميتافيزيقي والإنسانوي للتقانة أن للذات الواعية سلطة على العمليات التي تستخدمها من أجل الغاية التي تتمثلها. وهكذا، فإن التقانة تحتز فلقاً بين الحيوان والإنسان. وبما أنني كنت قد تكلمت في الأعلى عن الأم والطفل، فإنني سأستشهد، مثلاً، بما يقوله شبنغلر عن السلوك الأسري في دراسته «الإنسان والتقانة»[4]. إذ ليس صحيحاً بالنسبة

إلى شبنغلر أن أنثى الحيوان «يعتريها القلق» على صغارها. ذلك لأن القلق شعور يفترض إسقاط رؤية ذهنية على المستقبل، والانشغال بما سيكون. «والحيوان لا يعرف المرارة ولا اليأس. وإن نشاطه الأسري هو جواب غامض وغير واع على مثير تحتي لمئات نماذج الحياة الأخرى». ولقد يعني هذا أن التقانات النوعية الخاصة ببعض الأجناس لا ينظر إليها هنا بوصفها تقانات.

يعتمد التمييز بين النزعة الحيوانية والنزعة الإنسانية على التعارض بين إمكانية «إسقاط الرؤية الذهنية» من جهة، وبين «الجواب الغامض وغير الواعي» من جهة أخرى، أي على التعارض القائم أيضاً بين حرية الذات والتقييد النوعي.

ولقد نظل حائرين أمام هذه العناوين التي يعاد تناولها على الدوام. وإننا لنسأل أنفسنا فجأة: بماذا تفكر الأم تماماً؟ وأي «رؤية ذهنية» تسقطها هذه الأم الحقيقية، هذه الأم الإنسانية عندما يعروها القلق على أطفالها؟ وهل تستحضر فعلاً ما سيكون؟ ليس هذا أكيداً. إنها تسهر، وتراقب، أمارة الخطر الدائم، وغير النهائي، والغامض. وإن القلق الذي يعروها ليسبق كل المخاطر الممكنة ويغطيها. ولهذا، يبدو قلقها مفرطاً، ومبالغاً فيه، وذلك لكي لا نقول يبدو غير عقلاني. وإن هذا ليكون إلى درجة نظن فيها أنها لم تتحرر على نحو أكيد، وأيضاً بالقدر الذي يريد شبنغلر أن يعتقده، من هذا «القيد النوعي» الذي يخضع له الحيوان كذلك كلياً. ولقد نرى أن الشعراء في بعض الأحيان يفصحون بلسان أقل إنسانية. وهذا ما نراه عند بودلير في «الثالثة والستون»: «إن الأمومة بلا مخرج. ونحن لا نتحدث معها. وإن ما يجعل من أم أماً سامية، هو كونها جنساً من الحيوان». وثمة قلة من التجارب، مثل تجربة الأمومة، تكشف عن هذه المسؤولية الأولية، والسابقة على العقلانية، وتقلع الوعي من غروره، وتجعله يكابد كائنه بالقرب من الآخر، المسكون بالآخر.

وليس من قصدي، من ذلك، أن أعيد الأم ببساطة إلى غريزتها، بل إلى حيوانيتها، ولكن أن أسائل استقلال الوعي في قلب التقانة عموماً. وكذلك، ليس من قصدي أن أنكر على أفعال التقانة حصة الآخر، الحصة التي تأتي من التحديدات الخاصة كما تأتي من التحديدات الثقافية والاجتماعية. وليس من قصدي، إذن، أن أهدم التعارض الميتافيزيقي بين الضرورة الطبيعية، التي لا وعي لها والمكونة من نوع محض، وبين زعم حرية الوعي الذاتي في الفعل التقني، ولا سيما في الأفعال المادية التي تصاحبه.

وهذا ما صنعه مرسيل موس عندما تصدى، بشكل أصيل، إلى مسألة تقانات الجسد(5). وهذه التقانات تقانات تقليدية ومكتسبة، مثلها مثل التقانات الرياضية، والرقص، أو حتى مثل التقانات الجنسية. وإن الترتيب الحركي الذي تسمح بتكراره ليدفع بالوعي كي يتدخل في بعض الأحيان. ولكن تسمح له أن يتدخل ليس كسلطة حاسمة وحرة، وإنما بوصفه عنصراً من عناصر الترتيب. وتوصف تقانات الجسد هنا كأنها «نحو من الحركات التقليدية الفعالة»، وبقول آخر كأنها «ترتيبات مادية ونفسية واجتماعية». وإن الوقائع النفسية لتكون في قلبها مجرد «مسننات تشبيك». ويُظهر مكان الواقعة النفسية في الترتيب الحركي، الموصوف بمساعدة هذه الاستعارة، والتي هي نفسها تقانة لـ«مسنن التشبيك»، أن الفكرالواعي ليس هو الذي يؤسس ويعلي الإجراء التقني: إنه، على نحو من الأنحاء، ليس سوى عنصر من العناصر. وهو لا يأمر كل حركة في كل لحظة، كما لو أنه كان السبب الخارجي. ولهذا، مثلاً، فإن السباح موسى، عندما اكتسب تقانة السباحة التي تعلمها في عصره، فإنه لم يعد ينجح في التغيير: بما أنه تعود منذ وقت مبكر، فهو يتابع السباحة بالعاً، ثم نافثاً الماء. ويلاحظ موسى قائلاً: «هذا غباء، ولكنني في النهاية ما أزال أفعل هذه الحركة: إنني لا أستطيع أن أتخلص من تقانتي».

ما إن تصبح التقانة مكتسبة، أي عادة معينة للترتيب الحركي، حتى

يكف الفكر المفكر فيه عن أن يكون مصدراً أو سبباً للاستعداد. وثمة ما هو أكثر: لا يهيمن الفكر المفكر فيه على الاستعداد التقني فقط، ولكن ربما يكون على العكس من ذلك هو الذي يضمن إمكانية التفكير. فـ«الدم البارد»، و«حضور الذهن»- الذي نعزوه عادة إلى رقابة الوعي الذاتي- لن يكون ممكناً من غير آليات التأخير هذه ومن غير كبح الحركات غير المنتظمة، سواء تمثلت في العادات أم في تقانات الجسد. وتعد مجموع التقانات التي تشكل الثقافة (المادية) عادات تسمح بمقاومة «غزو الاضطراب»، وإنها لتحرر الوعي بذلك أكثر مما تتعلق به. وهكذا، فإن تقنيات الجسد تقف على تقاطع بين المادي والنفسي والاجتماعي. وإن الوعي الذاتي ليربح من هذا ضرباً من التحرر لا يختلط مع السلطة المهنية. وإن تقانتي بوصفها استعداداً حركياً تقليدياً، هي تقانة الآخرين بداية. ويجعلنا مرسل موسى نعي تأخر الفكر المفكر فيه، وتأخر الوعي الذاتي فيما يتعلق بتقاناته المادية الخاصة. وقبل أن تفكر الذات بطرح قضية الآخر، فإن الآخرين يكونون مسبقاً هنا، ساكنين جسدها وحركاتها.

ولكن لنعد إلى مسألتنا البدئية حول الذات المتسائلة ذاتياً، وإلى تلك التي طرحها عليَّ جان لوك نانسي في أحد الأيام: «من يأتي بعد الذات؟»

من المستحيل إذ يُطرح مثل هذا السؤال أن لا يعود المرء إلى هنا، بين المفكرين الذين شككوا بفلسفات الذات، أو أن يعود نحو هايدغر، أي نحو هذا الذي، بشكل جد عميق، قد فكر في تجربة السؤال على نحو مغاير، أو إذا كنا نفضل، قد فكر باختبار النداء واختبار المسؤولية، مسمياً الـ Dasein كهذا الذي يستطيع أن يأتي ويجب أن يفكر به بعد الذات.

إن الـ Dadein «الكائن هنا» هو الاسم الجديد للمقام المسائل، والذي لم يعد ذاتاً، والذي لم يعد هذا «الخيال» لوعي من غير عالم ومن غير آخر. وإنه ليس هذا الوعي الذي يقدم العالم والآخرين لنفسه، ولكنه يستند إلى العالم وإلى الآخر على طريقة الانشغال، والمساعدة أو الالتماس. إنه مع

الآخر وبقصد الآخر، حتى ولو كان هذا التعايش يستطيع أن يتحرك عملياً بلا مبالاة. وإن الشكل الذي نقلق فيه، ويقلق فيه بعضنا على بعض ينتمي إلى تحديد وجودي وأنطولوجي. ولقد يعني هذا إذن أننا هنا بعيدون جداً عن هذا التفكير للأنا غير الملتزمة بالوجود، وبالعالم، وبامتحان الآخر. «فالعالم الذي أكون فيه، هو عالم أتقاسمه دائماً مع الآخرين، والسبب لأن الكائن في العالم هو كائن في العالم مع... وعالم الكائن هنا هو العالم المشترك. وإن الكائن في... هو «كائن مع» الآخر. والكائن في ذاته، المشكل مع الآخر وسطاً اجتماعياً، هو كائن التعايش»[6].

ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، فإن السؤال لا يأتي من الكائن مع الآخر، ولكن من الكائن، وإنه ليتجه نحو الكائن. وكذلك، فإن العلاقة الأصلية مع الآخر ليست علاقة أولى. وإن إمكانية «النحن»، والمجتمع، هي إمكانية مشروطة بتجربة السؤال الأساسي، سؤال الكائن. وإنها لمشروطة بنفاذ «الكائن هنا» إلى مسؤوليته.

إن «الكائن هنا»، بداية، عندما يكون على طريقته في الكينونة أولاً ويومياً، فهو مازال لم يصبح شخصاً «ولا هذا ولا ذاك، ولكنه هذا المحايد، الضمير «on»، والذي انطلاقاً منه عليه أن يجد نفسه، أي انطلاقاً من هذا الضمير المحايد الذي أخلاه مقدماً من كل قرار ومن كل مسؤولية. فالجزء الأعظم مما ينجز في الوجود اليومي للكائن هنا (Le Dasein) كان قد أنجز من غير فعل شخص»[7].

إن الكائن هنا (Le Dasein) لا ينفذ إلى ذاته إلا انطلاقاً من تجربة جديدة، هي تجربة السؤال. وهكذا، فإن فكر هذه التجربة يظهر، عند هايدغر، تحديداً جديداً للحرية: يتمثل السؤال في القرار الأكثر خصوصية من قرارات الذهن، إنه حريته[8].

هذا كائن. فالسؤال يتجه دائماً نحو بعض الأشياء التي يتحرى عنها. وإن هايدغر عندما أخذ يوضح أن السؤال عن المعنى الكائن يجب أن يُطرح،

فقد لامس البنية العامة لكل سؤال مؤكداً أن الأمر يعود إلى «البنية الشكلية» للسؤال في أن يكون بحثاً يتحرى مما هو مطلوب وإلى ماذا يتجه السؤال[9]. «فالطلب هو دائماً وعلى نحو من الأنحاء توجيه سؤال إلى شيء ما». ولقد يعني هذا إذن أن بنية السؤال لا تستلزم أن يتجه إلى «شخص ما»، بخصوص شيء ما، ولكن فقط إلى من يساءل. ومادام الحال كذلك، فإن الفكر المسائل يطلب معنى الكائن. والجواب على هذا السؤال، وطرحه بداية، هو أمر من مسؤولية الفكر. فهو في ذاته لا يستلزم بالضرورة مسؤولية إزاء الآخر: إنه لا يتجه إلى الآخر ولا يمر عبر السؤال الآتي من الآخر.

ويمكن للمرء أن يخاطر فيقول: يمثل المجتمع «الكينونة- مع» والاقتسام البدئي للوجود. ومن هنا، فإن «النحن» ليست هي التي تحدد إمكانية سؤال الكائن، ولكن على العكس ربما. إذ إن إمكان وجود «النحن» ينتج عن اقتسام التجربة نفسها، أي عن تجربة السؤال الأساس المتمثل في معنى الكائن.

ولكن ربما لم يكن الشيئان ليتركا منفصلين أبداً.

ولعل عقدة سؤال الكائن وسؤال الآخر، توجد مسبقاً عند أفلاطون. ليس فقط لأن سؤال الكائن لا يمكن أن يقاد إلا جدلياً. إذ بكل تأكيد أن فن التفكير لا يمكنه أن يتخلى عن صوت الآخر. بل إنه يطلب أن يتوافق الفكر مع الآخر ضماناً لتوافقه مع نفسه (خلافاً للفلسفة الكانتية التي لا تحتاج، قانوناً، إلى تأكيد حكم الآخر). ولكن من جهة البحث الجدلي لهذا التوافق مع عن الذات عما يتحدثون عنه، فيجب على الأسئلة -قبل كل سؤال وقبل كل جواب- أن تتوافق بداية على هذا: يجب أن يكلم بعضهم بعضاً، وأن يتكلم بعضهم «مع» بعض وليس ضد بعض (كما هي الحال في مناظرة خطابية). ولقد قال سقراط هذا لمينون: يكمن شرط الجدل بوصفه منهجاً في الصداقة[10].

الصداقة معرّفة هنا بأقل المعاني. وهذا يتطلب من المرء أن يحمل انتباهه إلى صوت الآخر، وأن يسمع ما يقول - وأن يتفاهم معه على هذا وذاك قبل كل إمكانية. ويقضي المنهج البدء بما يقول، وبما يقبل. وإن الأمر لن يكون ممكناً من غير هذا الانتباه «الودي» الأول (الذي لا يتطلب عاطفة معينة). وبهذا المعنى، فإنه إذا كان الجدل هو شرط الفكر، وإذا كانت الصداقة هي شرط الجدل، فإن إمكان طرح سؤال الكائن يقتضي مسبقاً طرح سؤال الآخر.

فإذا كان السؤال الفلسفي يُتقاسم، فإن جزءاً معيناً يجب أن يسكن الفلسفة. وإن هذا الجزء ليسكن الفيلسوف أيضاً. فهو في اللحظة التي يكون فيها متكلماً أو كاتباً، يكون قد أرسل مسبقاً سؤاله إلى شخص ما (إلا إذا كان قد تلقاه من قبل).

وإن الفلاسفة، حتى وإن كانوا لا يتحاورون فيما بينهم، مثل سقراط ومينون، فإنهم يكتبون وهذا يعني أنهم ينكتبون، وإن لكي يقولوا اختلافهم. وإن كل واحد ليعرض نفسه على الآخر -على الذي سيأتي دائماً، وعلى فكر الذي يأتي، كما إنه يجيب على فكر جاء من قبل- وإن من خلال الإجراء الأكثر ذاتية، وحتى من أجل قول التجربة الأكثر فرادة، مثل تجربة «الشكاك ديكارت».

لا يوجد شيء أكثر أنانية، كما يقول فاليري[11]، من «التأملات» الديكارتية. إنها قصة البرهان الفريد للخطأ وللشك الذي يقذف من خلاله «شخص» نفسه بشكل جسور في «إلغاء فظ لكل مميزات السلطة». وكما هي العادة، فإن إلغاء السلطة يعني أن يجعل المرء نفسه سلطة وحيدة.

ولكن في الوقت نفسه، فإن سلطة المؤلف، وسلطة الكاتب لا تزال ليست سلطة الذات. إنها سلطة شخص يشل، وسلطة أنا عارية، وسلطة صوت فريد الجرس يقول تجربة لفرادة مسبقة الذاتية.

ولم ينادَ بالذاتية «مركزاً للفكر»، مفتتحين بذلك عصر الذاتية

الحديثة، إلا بعد حدوث هذه التجربة الفريدة -محولة حدثاً ثورياً إلى أمبراطورية... ولقد كتب هيدغر يقول «إن الشكاك ديكارت يرغم البشر على الشك. وإنه ليدفعهم كي يفكروا بأنفسهم، وبأنانهم. كما يدفعهم إلى التفكير بالآخر بوصفه ذاتاً.

إن هذا «التاريخ» الذي كتبه ديكارت في «تأملاته»، لم يستطع أن يصنع عصراً بالنسبة إلى الفلسفة ويدخل في تاريخ الفكر، إلا لأن المؤلف «نحن» كان قد كتبه، وأرسله، وبعثه، وإلا لأنه، إذ يجيبه، فإننا نصنع من أنفسنا المتلقي لهذا التاريخ.

وتتتابع المكاتبة. والسؤال الفلسفي يتسجل فيها دائماً. وإنه لسؤال مطروح «بيننا»، قبل كما بعد قدوم الذات.

إن سؤال الآخر، هو في الوقت نفسه سؤال أتركه يأتي من الآخرين، وهو الذي مسبقاً، ما إن يُطرح، حتى يتجه بنفسه ويعطيها للتقاسم، ومن غير ضمان للتلقي.

المراجع:

1- Anthropologie, «De l'e'goisme», Livre I, S 2.

2- Descartes: «'A Messieurs Les Doyens et Docteurs de la sacre'e Faculte de The'ologie de Paris», Oeuvres et letters. Textes pre'sente's par Andre' Bridoux, NRF, Le Ple'ade, Paris, 1978, P 257-258.

3- E'thique 'a Nicomaque, I, 2.

4- Gallimard-Ide'e. 1958. P 69-72.

5- «تقانات الجسد»، لقد قدم النص بداية إلى جمعية علم النفس في عام 1934. وهو يشكل جزءاً من المجلد «Sciologie et Anthropologle». منشورات PUF. 1973. ص263.

6- Sain und Zeit, trad, Waelhens. Gallimard, 1964. P150.

7- Ibid. P160.

8- يقول جاك دريدا: «لا شيء يسبق السؤال في حريته». «فما يأتي قبل وأماماً، وما يسبق ويسأل قبل كل شيء، هو الذهن، وحرية الذهن». عن كتاب: «De l'asprit. Galile'. 1987. P69-70».

9- انظر الفقرة الثانية من «Sein und Zeit» حول «البنية الشكلية لسؤال الكائن».

10- Phe'don, 75 d.

11- Paul Vale'ry: «une vue de Descates», Fragment d'un Descartes», OEuvres, Les ple'iade, Tome 1, 1968.

الفصل الثاني

هل تتواصل الفلسفة؟

استقبال وخيبة من هيدغر إلى دريدا

غالباً ما تكون الفلسفة مبعثاً للخيبة. ويذكرنا كيرغارد بهذا مستعملاً عذراً مجازياً. ولقد كان يرمي إلى حكمة موجزة نشرها فكتور إريميتا في «Diapsalmata»، الجزء الأول من: «أو جيد... أو جيد...».

وإليكم النص:

«إن ما يقوله الفلاسفة عن الواقع مخيب غالباً مثل الصورة الإعلانية التي نراها عند تاجر الأشياء القديمة: «هنا نكوي». (والفعل الذي ترجمناه بـ «نكوي» يترجم أيضاً بعَبَر. وهنا تكمن لعبة النص). فلنحمل غسيلنا للكوي، لقد خُدعنا، فاللافتة للبيع».

ليست قراءة هذه السطور اليوم، كما أحاول أن أفعل، هي قراءة لها في سياق معين، أي في النص الذي تشكل جزءاً منه، ولا هي في إطار مدونة كيرغارد.

ويمكن لهذه السطور أن تقرأ أيضاً معزولة ومنزاحة، مثل الصورة الإعلانية للكوّاء. وهذا ممكن دائماً. ولا يوجد تأويل على كل حال إلا لما لم يعد حاضراً في الكتابة - أي إلا للذي يفعل بالنسبة إلى كل العالم.

إن مثل هذه العبارة التي تشكك بعلاقة الفلسفة واللغة بالواقع، لتفهم هكذا وبالضرورة، بالنسبة إلينا، انطلاقاً من مختلف الإشكاليات، وخصوصاً إشكاليات اللسانيين و«فلاسفة اللغة» كما يقال. فهم يطورون غالباً نقداً للاستعمال الفلسفي للكلمات. ويمكننا أن نتخيل مثلاً أن هذا النص كان قد كتبه أوستان أو أنه قام بالتعليق عليه.

وأدقق فأقول إن تاجر الأشياء القديمة أو المترزق، يشتري ويبيع كل

أنواع الأشياء المختلطة والمستعملة عموماً، أي بضاعة المصادفة. ولقد يعني هذا أننا قد خدعنا لأننا لم نر لافتة هذا المترزق. ولكن هذا غير كاف: إذا لم يرفع غداً الإعلان الذي يعلن اليوم عن محاضرة، فثمة مستمعون قد يحضرون، وسيصابون بالخيبة لأن الـ«هنا» و«الآن» في الإعلان تحيل دائماً القارئ الشارد إلى «هُنَاه» الخاص وإلى «آنه» الخاص. ولقد يعني هذا إذن أن الإعلان يستطيع أن يخدع على الدوام، وإنه ليشبه في ذلك كل كتابه، بل كل خطاب.

أما الآن، فقيل أن نعود إلى القياس مع الخيبة أو إلى الخداع الفلسفي، أريد أن أقف قليلاً على نموذج من نماذج الكتابة، والذي تبدو قيمته أو أثره غير منفصلين عن مكانه، وذلك كما يأتي: «هنا، نمر». فالخيبة تنتج من العلاقة بين الانتظار الذي تنتجه معلومة ما وبين مثل هذا الواقع الذي اعتقدنا أن باستطاعتنا أن نرويه شرعاً: أجل، ونضرب مثلاً على ذلك بيافطة خباز وضعت فوق دكان يبيع بضائع مختلفة. ولقد يعني هذا أنه يمكن تأويل الخيبة كحادث من حوادث عدم الفهم، وهو حادث ممكن على الدوام، وسنعود إليه بسبب طبيعة الكتابة نفسها. وإننا لنعلم أن هذا النوع من «المأساة»، كما يقول أوستان، يمكن أن يقع لأي عبارة أدائية شفوية. ومع ذلك، فإن كل هذه الأنواع من الجهود إنما يبذلها أوستان لكي يبعد هذه المآسي، كما لو أنها غير جوهرية بالنسبة إلى طبيعة اللغة نفسها. وقد كان أول هذه الجهود يقضي بأن يحدد المرء نفسه بالتعبير المحكي كما لو أن (مثلما في كتاب عندما يصبح القول فعلاً) المرجع إلى السياق نفسه، وإلى الواقع نفسه أمر بدهي بالنسبة إلى المتكلم والمتلقي في التواصل الشفهي.

ولقد دفع هذا بأوستان لكي يحدد مجموعة من الشروط بوصفها شروطاً طبيعية، وعادية أو جدية. وهذه الشروط تضمن السعادة للمتكلمين، وهي: صدق المتكلم وخصوصاً المقام، والسياق، والظروف

الملائمة التي تتضمن المكان، والوظيفة الاجتماعية للأفراد، إلى آخره. ولقد يعني هذا أن المكتوب يجد نفسه مقصياً إذن بالضرورة لأنه يقطع كلية التجانس المفترض لفضاء التواصل شأنه في ذلك شأن كل تحديد للسياق الكلي.

ومع ذلك، فإن أوستان لم يكن ليجهل الاستخدام غير الجدي للكلام. لقد كتب: «إننا إذا لم نشر إليه من غير توقف، فيجب علينا أن نحتفظ في الذهن بإمكانية «ذبول اللغة»، تماماً كما تُنْتَج عندما نستعملها في المسرح، وفي الرواية والشعر، وفي الاستشهادات، وفي القراءات العامة» (المحاضرة السابعة). فإذا ما خُلع الخطاب من مرجعه الحاضر و«الطبيعي»، فإن الاستشهاد والمتخيل يفككان المؤثرات التحقيقية الممكنة والمنتظرة «طبيعياً». وإننا لنتذكر، من غير ريب، كيف انتقد ديريدا التمييز الأوستيني بين العمل «الطبيعي» أو الجاد للغة واستعمالها «الطفيلي» أو غير الجاد. وأما احتمال فشل المتكلمين (وكل العبارات فاشلة بشكل من الأشكال) فهو احتمال جوهري: «إننا لا نستطيع أن نقصيه بوصفه حادثاً لا يخبرنا شيئاً بخصوص ظاهرة اللغة المقصودة».

ويتساءل ديريدا ماذا يكون الفشل عندما تتابع أسطورة الفشل بنيتها؟[1]. ومنذ اللحظة التي تكون فيها العلامة تواضعية (ولا ينطبق هذا فقط على ظروف التعبير)، ومشفرةً، ومكررة، فإنها تسمو بكل حضور وبكل شروط حضور إنتاجها. وإن إمكانها بوصفها علامة لتكمن في قوة القطيعة هذه. وهذا الذي ماكنا نريد، تقليدياً، أن نعترف للكتابة به، لكي تظهر المخاطر فيها، ينتمي في الواقع إلى كل علامة. وهذا ما يسميه دريدا البنية الكتابية للعبارة. وإذا كان ذلك كذلك، فإن التشويش (أو «الذبول») لم يعد بالإمكان أن يُنظر إليه بوصفه أثراً عرضياً ومعزولاً في التواصل: إنه بنيوي.

ولنلاحظ أن معرفة هذا الأمر لا تمنع الخيبات حصولاً. وحتى لو كنا نعرف أن إمكان الفشل، والانحراف، ينتميان جوهرياً إلى كل تواصل

لساني، فإن هذا الإمكان لا يظهر أقل بوصفه مأساة، وحتى من غير هذا الإماكان في المأساة، فإن أي عبارة لن تكون ممكنة. ثم إنه من غير هوية متكررة للعلامة، والتي تسمح بالاستشهاد، وبالانحراف، وبالكذب، إلى آخره، فلن يكون ثمة هوية للمعنى. ولذا، فإنه لا يمكن لأي إجراء أن يراقبها.

حتى وإن ظل هذا الإجراء مخاطراً، فإن العلامة تسمح بتجريب التواصل عن طريق الشرح، ومعاودة التكرار، وصوغ الموضوعات، إلى آخره. فانظروا، بهذا الخصوص، إلى ما يقوله ستندال عن النظرات (وهي ليست بعلامات) في كتابه «De lamour»: «إنه السلاح الأعظم للدلال المكلل بالفضيلة. فنحن، من خلال النظرة، نستطيع أن نقول كل شيء، ومع ذلك فإننا لا نستطيع دائماً أن ننكر نظرة، لأنها لا يمكن أن تتكرر حرفياً» (فصل XXVII). وأنا لست متأكدة أننا نستطيع أن نقول كل شيء من خلال نظرة، ولكن مأساة التواصل وحظوظه حدثت بين هذه الحالات المتطرفة: النظرات والرسائل. فهذه وتلك ليست أكيدة على الإطلاق. أما هذه، فلأنها لا تستطيع أن تتكرر، وأما تلك، فعلى العكس من هذا، فلأنها تتكرر على الدوام.

هل مقدر للتواصل الفلسفي أن ينال الحظ نفسه والفشل نفسه الذي تناله إعلانات الحب وإشهارات غسالي الثياب؟ من غير ريب، وستكون هنا ثمة طريقة لكي نصوغ سؤالنا. ويمكننا أيضاً أن نفصله هكذا: ما هي اللافتة، مثل لافتة غسّال الثياب، وذلك بالنسبة إلى نماذج أخرى من الكتابة؟ ما هي الخيبة؟ ما الذي يجب الإعلان عنه في الفلسفة لكي تخيِّب على طريقة إشهار منزاح؟

ستهمني حالة الإشهار واللافتة المخيبة بداية بوصفها مثلاً لعبارة أدائية مكتوبة. فهذه الحالة تسمح لنا أن نبين بأنه لا توجد أفضلية للكلام في دراسة المؤثرات الأدائية للعبارة، ومن جهة أخرى، فإنها تتعرض لنفس

المآسي التي تتعرض لها العبارات المتكلم بها، وذلك للأسباب الجوهرية نفسها.

لنعتبر أن الكتابات المدونة كتابات أدائية وأن قيمتها التخاطبية ضرورية للمكان الذي يحملها. ونضرب على ذلك مثلاً بالفعل «ادفعوا»، أو «ادخلوا من غير أن تقرعوا»، «افتحوا» أو «أغلقوا»، «المحل لا يقبل الدَّيْن»، «البواب في الدرج»، «المرور من هنا»، إلى آخره. إن هذه العبارات المدونة، سواء تضمنت أم لا الكلمة «هنا»، فإنها ليس من المفترض أن تساوي شيئاً إلا بالإحالة إلى المكان الموضوعة فيه. ويمكننا أن نقول إنها تقترح معلومات محلية - لأن السياق المحلي يعد شرطاً، إذا لم يكن ممثلاً بقيمها الدلالية، فعلى الأقل، بقيمها الأدائية، وبأفعالها الممكنة. وإذا أخذنا لوحة إرشاد من نموذج «كوبنهاغن 100 ك.م»، فإنها نفسها لا يمكن أن توضع جيداً إلا على نحو ملاءم، وليكن في مكان ما من الطريق يقع على بعد 100ك.م من هذه المدينة. فليس «للدخول من غير قرع» تأثير، من حيث المبدأ، إلا على الباب. غير أن هذا لا يمنع عدم التمركز، كما هو بدهي، ولا تأثيراته الهزلية الأخرى. فعدم تمركز التدوين، يعد جزءاً من لعب شائع على كل حال. فكثير من الناس يمزحون بعرض إشهارات في بيوتهم، لا يحلم أحد أن يأخذها مأخذ الجد. فاللعب يستند غالباً إلى استعمال إشهارات في الأمكنة الخاصة، وهي معدة مبدئياً للاستعمال في الأمكنة العامة. ويمكن لعدم التمركز أن ينتج تأثيراً هزلياً، أو حتى أن يخدع واقعياً، وذلك تبعاً للمكان إذا كان غير مألوف أو إذا كان يسمح بالخطأ. فإذا كنا نقبل بأن التدوين المركزي يجيز، بل يستدعي سلوكاً معيناً إزاء المكان الذي يوجد فيه، فإن عدم التمركز غير المألوف يفضي، كما يبدو ذلك جيداً، إلى سلوك غير ملائم، وسيكف التدوين أن يؤخذ مأخذ الجد. ولقد يعني هذا إذن أن للتدوين قيمة أدائية.

ولكن هل يمكن للمرء أن يصف التمركز الملائم لمثل هذا التدوين بأنه

طبيعي؟ فالتمركز تواضعي تماماً كما هو معنى العلامات التي تؤلفه. ألا وإن ما يجعل الخدعة ممكنة، هو أن المكان يبرر التدوين بمقدار ما يحدد التدوين المكان. ولكن للتدوين معنى أو عدداً من المعاني، وذلك قبل كل تمركز فعلي. إنه ليس قابلاً للتمركز إلا لأنه لم يكن على الإطلاق متمركزاً فقط. فهو لا يتعلق بـ«هنا» المحدد أكثر مما تتعلق كلمة بـ«الآن» حيث هي ملفوظة. وما كان يمكن للتمركز وعدمه أن يكونا ممكنين إلا لأن الإشهار لم يكن ثابتاً على الإطلاق. ولقد يقال الشيء نفسه عن العبارة الشفوية، لأنها تستعمل لغة، وشرعة تقوم عناصرها على التكرار بشكل جوهري. وبهذا المعنى، فإنه يوجد «تمثل» أو يوجد تكرار لعناصر الشرعة، مثال ذلك للكلمة، أو حتى للجملة. ويمنع هذا التكرار العام، كما يسميه ديريدا، العبارة، مهما كانت، من الالتصاق ومن التعلق بالسياق المفرد الذي تم التلفظ بها فيه (مقصد المتكلم، زمان ومكان التلفظ).

إن التلفظ بوصفه حدثاً يحمل تاريخاً وهو محدد مكاناً. ونضرب على هذا مثلاً: إن السيد «ب» يقول للسيدة «ل»، في /3/حزيران/1981/، شارع أرتوا، في الساعة /17/: «أحبك». ويعد هذا الإعلان فعلاً لغوياً يقوم في مقام محدد. تتعلق سعادة هذا الأداء بعدد كبير من المعطيات السياقية.

من منظور أوستين، فإن الاستعمال اللغوي الذي يمارسه السيد «ب» هنا، يمكن أن يكون «جدياً»، لأنه يتكلم بالتطابق مع الاستعمال العادي. فهو لا ينشد قصيدة غير موجودة في مشهد مسرحي، ولا تشكل -ظاهرياً- استشهاداً. ومع ذلك، وهذا ما يعترض عليه ديريدا هنا، فإن التعارض بين الاستعمال العادي لا يصلح إلا في معنى خاص وضيق من معاني الاستشهاد. ونقول بمعنى أكثر سعة إن قابلية التكرار حتى بالنسبة إلى الشرعة أو للجملة تمحو هذه التعارضات فيسكن الاستشهاد كل ملفوظ (ويسكن في النتيجة كل قصد قولي...).

إن هذا الأمر بدهي في مثالنا: ففي اللحظة التي يقول فيها السيد

«ب»: «أحبك»، فإنه لا يستطيع إلا أن يسمع استشهاداً. وإنه ليفهم بكل تأكيد -مهما كان صدقه، فالقضية ليست هنا- جملة تتكرر في غاية الكمال شرعة وغاية الكمال قابلية للتكرار. فهو يستشهد بجملة، على الرغم منه، وربما هو يستشهد بنفسه، وذلك إن لم يكن ماثلاً في حكاية حبه الأولى. وهذا لا ينقص شيئاً من الحدث الفريد لهذا الإعلان ولا لتأثيراته (فالأشياء مع مدام «ل» لم تعد مطلقاً كما كانت من قبل، وهذا يكفي لكي يصنع حدثاً)، ولكن حدث هذا الإعلان، وهذا الإعلان، لا يمكن أن يُفهم انطلاقاً من الاستعمال العادي للغة تتعارض مع الاستشهاد: سيحدث هذا بوساطة تضافر الجهود الفريدة للقصد، وللسياق، إلى آخره، وللاستشهاد. وهكذا يجد التعارض الأوستيني نفسه بين الاستعمال العادي والاستشهاد مفككاً. وما يفككه هو إنشاء نوع من «الاستشهاد» أو التكرار العام الذي لم يعد بالإمكان النظر إليه وكأنه آتٍ لكي «يشوش» التواصل العادي كما يقول أوستان.

أما اوستان بالذات، فقد كان يريد أن يقيم بوضوح شروط التواصل الجاد أو الأخلاقي، وأن يحدد الاستعمالات اللغوية المشوّشة ويعرّفها لكي يقصيها على نحو أفضل. ولهذا، فقد كان في محاضراته يسعى ببسالة لكي يوضح فعل الخطاب بتمامه في المقام التام للخطاب (المحاضرة رقم 12). وقد كان يحلم بتصنيف كل التعابير وكل المقامات التي يمكن أن تُستخدم فيها تصنيفاً شاملاً. وكان كل شيء يتم كما يجب حتماً وجود مكان تتوقف فيه مؤثرات عدم التمركز، وتحديد الأمكنة السيئة، والاستعمالات السيئة والعبارات المنحرفة. وإن هذا ليحتاج لكي يحيده، ويحدده مكاناً إلى حيز لساني يماثل بالنسبة إلى الاستعمال الطبيعي للعبارات ما يكون بائع الأشياء المختلفة بالنسبة إلى الحيز الطبيعي للأشياء. ولذا نجد أن الأشياء في متجر السلع القديمة لا تذهب إلى اتجاهها الأصلي، تماماً مثل العبارة التي يبدو أنها قد أضاعت قيمتها ووظيفتها الأصلية في الاستشهاد.

وسيكون لدينا حينئذ ما يطمئننا ويجعلنا متأكدين من كل الانحرافات. وسنعرف أين يبدأ العالم الجدي للأشياء وأين ينتهي، ومثل ذلك الكلام والتأويل. وهكذا كان يجب على لافتة بائع الخردوات أن تحذر المار وتمنع احتقاره- ويكفي المرء أن يكون منتبهاً. ومع ذلك، فهل تكفي هذه اللافتة لكي تبعد أي خطر؟ لعل اللافتة، هي نفسها، كانت قديمة، وربما كانت للبيع هي أيضاً؟ ولعلها لم تعد تشكل سوى وظيفة تزيينية؟ ثم ماذا لو أن الشارع بكامله كان قد أُعد لكي يكون إطاراً لفيلم وأن المتجر يعد جزءاً من هذا الإطار؟ ويحتاج المرء لضمان قيمة العلامة إلى علامة أخرى. وهذا يعني إذن أنه لا يوجد مركز طبيعي لعبارة طبيعية انطلاقاً منه نستطيع أن نفكر بهذه الانحرافات الفاسدة. وكذلك لا يوجد رسو طبيعي للكلام في واقع قابل للتحديد.

وأما ذلك الذي نسميه هنا كيركغارد، لكي نبسِّط، فإنه يعلم كل ذلك. فأن يكون قد علمه، بمعنى ما، على نحو أفضل من أي شخص آخر، فهذا ما تظهره ليس تحليلاته لطبيعة اللسان فقط، ولكن أيضاً وخصوصاً ممارسته للتواصل غير المباشر في الإخراج، وفي الاستراتيجيات الكتابية حيث يوضع المؤلف والنص في هوة، وحيث يظهر انحراف المكتوب.

وتمثل هذه الحالة بالضبط «Diapsalmata»، كما في: «إما... وإما»، حيث أضع الآن مجاز بائع الخردوات.

شيء غريب، فهذا النص يدين بنشره لـ... وهو بائع خردوات كان قد وجد عنده مصادفة، مخبوءاً في خزانة كان فيكتور إيرميتا يطمع فيها منذ زمن بعيد، ثم اشتراها. وإن حكمة «Diapsalmata»، التي تبدو أنها تعبر عن الحنين إلى التواصل المباشر وتندد بتأثيرات عدم تمركز النص، تتمثل في كونه هو نفسه نصاً مهجوراً، ومفترقاً افتراقاً تاماً عن مؤلفه. وهو نص لا نستطيع أن نعرف لا أصله ولا مصيره. وهذا مجاز يحتوي على مجاز آخر. فنص مجاز بائع الخردوات المخادع يوجد في نص هو نفسه تمَّ شراء عند

بائع الخردوات. وإن إمكانية عدم التمركز المخادع لتقال في نص ترك من قبل للانحراف، وقطع سابقاً عن أصله. ألا وإن القدر الطبيعي للمكتوب هو أن يسلك في هذا المسار. وإنه لمقدر للدعاية وللتبادل. وإن الأوراق التي نشرها فيكتور كانت للبيع، تماماً مثل لافتة الكوّى. وهذا البيع ليس تفصيلاً غرضياً. فإعلان حالة البيع والدعاية هما قدر الشيء والمكتوب بوصفهما ميداناً للموضوعية. ويمكن لكل شيء، بما هو شيء، أن يُعزل، وهو الأمر الذي جعل ميسراً له في يوم من الأيام، والذي، ربما، من أجله تم إنتاجاً. ويمكن للشيء أن يصبح على الدوام بضاعة، أي أن يصبح قيمة تبادلية معروضة لكل المستخدمين وللمستخدمين المحتملين. وينتمي هذا الانفتاح غير المتناهي للشيء أيضاً إلى الحرف، وبصورة عامة إلى العلامة. ويوجد من غير ريب في اللاوعي حافز المقاومة لهذه الفكرة: إنها فكرة الدعارة نفسها، أي فكرة العرض العمومي. فأي خزانة لا تستطيع أن تمنع الأوراق من البيع، وأن تكون متاحة للجمهور. وإن المكتوب إذ يكون منقطعاً عن أصله، وعن مصيره، فإنه ينحرف مظهراً انفصاله.

ولكنه لا يخون شيئاً: وفي هذا يتماثل المكتوب والخزانة: إنه مكان السر، أي مكان الافتراق، والاختلاف، المطلق بين الداخل والخارج. وإن اكتشاف باب سري في الخزانة كان قد أنهى تعزيز شك فكتور حول التشابه المزعوم بين الداخل والخارج، وذلك رغماً عن «الأطروحة الفلسفية الشهيرة». والسبب لأنه لا يكفي لامتلاك السر أن يشتريه مع الخزانة. فالأوراق تصمت. وهذا هو التناقض الذي يريد الناشر لنا أن نفكر فيه. فلقد كتب قائلاً: «ما إن قررت نشر هذه الأوراق حتى استيقظ فيّ وسواس وحيد. [...] فقد جاءتني فكرة إفشاء السر التي ربما جعلتني أشعر بالذنب إزاء هؤلاء المؤلفين المجهولين». ولكنه ترك سريعاً هذه الوساوس لأن «النشر لم يكشف عن شيء»، ولأن «لدينا العادة أن نقول إن كل شيء مطبوع ينطبق، بالمعنى الدقيق، على هذه الأوراق– إنها تصمت».

إني لأجهل إلى ماذا تشير هذه «العادة». ومهما يكن، فلماذا تصمت الأوراق؟ إننا نستطيع إعادة تمريرها من يد إلى يد، وبيعها، ونشرها، بيد أنها لا تتكلم. وإن هذا الذي لا تستطيع أن تتكلم عنه، سنرى بأنه الوجود الواقعي للمؤلف. فهي لا تستطيع أن تكشف عن الواقع الذي كان يمثل حاضر منتجها. ويمكننا أن نقول لا يوجد إفشاء للسر أيضاً، لأن ما نسميه تقليدياً سياق التدوين، مع كل الحضور الذي يستلزمه، كان قد توارى مقدماً. وبمعنى ما، فإن إفشاء السر غير قابل للتمييز. فهل يوجد مثلاً في هذه الكتابات مؤلفان: «آ» و«ب»، وذلك كما تفترض الكتابات هذا بداية؟ وهل يتجه الثاني إلى الأول؟ وأيهم أقنع الآخر؟ أو حسناً: ألا يوجد سوى مؤلف واحد، كان قد مرَّ بوساطة حركتين مختلفتين؟ يمكننا أن نعرف ذلك. «ليس للأوراق غاية». وما يبقى فقط هو مواقف «آ» و«ب». فهما يمثلان متصورين ممكنين للذوات الموجودة. وعلى هذين المتصورين أن يدافعا وحدهما عن نفسيهما. وثمة فكرتان غير متمركزتين على نحو قطعي (أي تقعان خارج السياق). ولا يعد عدم التمركز هذا لا شقاوة ولا خداعاً على كل حال. فمن كتب؟ ومن كان قد اقتنع؟ يقول فيكتور: «أجد من بالغ السعادة أن الأوراق لا تعطي أي معلومات عن هذا». ومذ هذه اللحظة، فليس ثمة شيء يسمح أن نعطي لمجاز بائع الخردوات (أو للكوَّى، كما نريد) تأويلاً ساذجاً يستلزم بحثاً عن معيارية للاستعمال اللغوي - في الفلسفة مثلاً- أو يستلزم من المرء جهداً على الأقل لكي يعرف، بل لكي يحصي، الحالات التي يمكن فيها السيطرة على عبارة في واقعها السياقي. وإننا لا نجد في مدونة كيركفارد الحافز لأي عودة إلى استعمال طبيعي، وعادي، ومعياري للغة. لنعتبر أنني أقرأ الآن مجازنا في مجموع نصوص كيركفارد أو أسمائه المستعارة. وإنه لمن الواضح أن التأثير الفلسفي للخيبة لا يمكن أن يستند إلى انزياح زائغ يغادر الفيلسوف من خلاله سياق التواصل المعتاد، ويتخلى عن الاستعمال العادي للكلمات. وعلى الطرف الآخر من هذا النقد للفلسفة، الماثل عند أوستان وفيتيجانشتين، فإن

كيركفارد يبدو رافضاً بالطريقة نفسها التجريد الفلسفي وتجريد التواصل العادي حيث تهيمن المقامات غير الشخصية. ويهيمن في الحالين كما يبدو ما يسميه هايدغر «ديكاتاتورية on»[2]. ويجب على المرء أن يرى أي اشتراط سيقرب تحليل هايدغر هنا لـ «on» الذي ليس شخصياً، والذي ينزع عن الوجود حمله في الوجود اليومي لنقد كيركفارد للتواصل المجرد المهيمن، والذي، تبعاً له، يمثل عصره. ولقد كتب في يومياته بأن كل تواصل للحقيقة قد غدا تواصلاً مجرداً. و«الجمهور الآن هو المقام، والأوراق تستدعي الكتابة، والاساتذة يستدعون التفكر، والقساوسة هم الوساطة، ولا أحد، لا أحد يجرؤ أن يقول أنا». ألم يكتب هايدغر في Sein und Zeit أن هيمنة الضمير «on» يمكن أن تُمارس مراراً وتكراراً إلى حدما وبوضوح كذلك، وذلك تبعاً للحظات التاريخ؟»

إن الوجود غافل ومشتت في الضمير «on» حيث سيكون عليه أن يجد نفسه. وإذا كان ذلك كذلك، فلأسباب أخرى، بكل تأكيد، اتهم كيركغارد هيغل باستمرار بأنه غافل. ولقد نجده في «Post- scriptum definitive» يقول: «إن النسيان المفتون الذي يفصل الناسك عن العالم كله أفضل بكثير للتسلية المهرجة للمفكر الذي ينسى نفسه وهو مستغرق في التاريخ الكوني». والآن، لم يعد يكفي أن يقول المرء «أنا» لكي يجذّرهذا الكلام في هذا الواقع الذي يصعب تحديده لكي يصار إلى تجنب الخيبة. فالنسيان يجعل المرء يشرد عن الواقع، سواء تعلق الأمر بالحاضر أم بالوجود، وإن هذا ليس حادثاً. فاللغة نفسها بوصفها مثالية، تجعل التجريد الفلسفي والثرثرة والمقمقة أموراً ممكنة وعلى حد سواء. ولم يتوقف كيركغارد عن تكرار هذا. ولكن في مثل هذه الحال، لماذا مازلنا نسمي «عدم التمركز» الشكل الخاص للخطاب الفارغ والذي هو الفلسفة؟ ولماذا- وكيف- لا يزال الكلام الأصلي يستطيع أن يكون مطلوباً وموصوفاً بوصفه كلاماً «متمركزاً»؟ فلنتأمل مثلاً هذه الفقرة من «اليوميات» والتي تعد صدى

لمجازنا. «لكي يصبح الكلام فعلياً، وبمعنى أكثر عمقاً، كلاماً إنسانياً، أو لكي يصبح بمعنى الروح كلاماً يجب تحديد نقطتين. ويعد الكلام واحداً من هاتين النقطتين. وأما الأخرى، فهي المقام. ذلك لأن المقام يقرر حينئذ من أجل التحديد إذا كان المتكلم يأخذ على عاتقه أو لا ما يقول، أو إذا كان هذا الكلام لا يقول شيئاً، وهو كلام لا يتمركز. وهذا بمعنى أكثر عمقاً هو شأن كل كلام بلا مقام».

تساهم معظم نصوص كيركفارد أو أسماؤه المستعارة بتفسير المصطلح «المقام». فالمقصود ليس التمركز ولا السياق المحدد تجريبياً. وليس استعارة بما أن الاستعارة هي حركة مثالية على الدوام، وتستند إلى التعارض حساس/ معقول و«البدائل». وتكمن وجهة نظر الوجود في المقام بالنسبة إلى كيركفارد في سيرورة إعادة استملاك الفكر المحض. ولقد يعني هذا أن المقصود ليس التفكير استعارياً إذن- أي ميتافيزيقياً- في الوجود بوصفه «مقاماً»، ولكن بالأحرى التفكير بمقام الوجود من جانب، أو قبل، التعارض محسوس/ معقول، وقبل التمييز الفلسفي: الكينونة حساً/ الفكر محضاً. ومع ذلك، فإن كيركفارد، بما أنه يسمع أن المثالية البديلة للفلسفة والمختزلة لها، يبدو أنه يقلب دائماً التراتبية لصالح واحد من المتعارضين: الخاص، المفرد، التجريبي، إلى آخره. ولكن لم يعد في مقدورنا أن نقول هذه المصطلحات انطلاقاً من التعارض الذي دونتهما الفلسفة فيه، ولكن انطلاقاً من معايير هذا الذي لم يعد موجوداً أو مازال غير مفكر فيه في الفكر النظري «المجرد» وكل هذه الاستعارات. فالمصطلح «مقام» يسم فقط، إذا كنا نستطيع قول هذا، الضرورة بالنسبة إلى ذلك الذي يتكلم عن الأخذ على عاتقه الحدث الذي يشير أنه موجود، وضرورة عدم نسيانه وعدم الاستغراق في وجهه النظر المجردة تماماً، والشاردة، للمطلق والخالد. ومنذ هذا المطلب، فإن «القول أنا» يبدو بوصفه أداة يتذكر بها ذلك الذي يتكلم عن واقعه الخاص كموجود ضمن الزمن.

إن الكلام «بلا مقام» هو كلام مخيب، وذلك لأنه حين يواري المعضلة، فإنه لا يأخذ على عاتقه صالح القارئ أو الناشر الذي يرغب بالضرورة أن يفهم بما أنه موجود. وإن هذه الموارة للمعضلة لتؤول في ما بعد الكتابة بوصفها اختزال الكائن إلى الفكر، والذاتية إلى الموضوعية- والفرادة إلى العموم، وللداخل إلى الخارج- اختزال مسند إلى الفلسفة الهيغيلية. ولا يوجد فيه شيء طارئ، وإنه ليبدو بالأحرى مدفوعاً بطبيعة اللغة والفكرة. وعندما تعلن الفلسفة عن نفسها بأنها معرفة موضوعية، وبأنها معرفة مطلقة، فإنها تجعل المثالية واقعاً، وتنسى اختلافهما. ويقع حمل هذا الاختلاف حينئذ على عاتق ما يسميه كيركغارد «المفكرالموضوعي»، حتى وإن كان الفارق بين خطابه وخطاب «المفكر التجريدي» رقيقاً. فطبيعة اللغة تقود كل واحد منهما باتجاه التجريد. ولذا، فإن الحفاظ على المعضلة هو ما يصنع المفكر الموضوعي. وأما الفيلسوف، فإنه يعتقد أن بإمكانه أن يفكر من منظور ماسحاً بذلك الفوارق. ولكن الموجود لا يفكر، تبعاً لكليماكيس، بالـ: sub specie aeterni إلا متوهماً. ولقد يعني هذا إذن أن المقصود هو الحصول على شكل للخطاب لا يكون الوجود فيه لا ممسوحاً ولا منسياً، ولكن يكون فيه مع ذلك «مفكراً فيه»، أي يكون وسطياً. وإن هذا «الشكل» للمفكر الذاتي هو ماسيسميه كليماكيس أسلوبه.

يعرف المفكر التجريدي نفسه إذن (الفيلسوف المخيِّب) بأنه لا يجيب على الأسئلة التي تتعلق بالموجود من حيث هو، بالموجود بالصيرورة والذي من أجله لا يمكن تجاوز القرار والبديل. ولقد كان هيغل محقاً في القول، من منظور الخالد، إنه لا يوجد بديل- وأن التناقض مرفوع. ولكن كان عليه إذ ذاك أن يقيم تجريداً للوجود. فهمل يمكن أن يكون هيغل شخصياً وجهاً آخر للخالد؟ يقول جوهانس كليماكيس: «يجب أن نسأله إذا كان يوجد، وفي الإيجاب، إذا لم يكن في الصيرورة؟ [...] وإذا لم يكن يحيل إلى المستقبل حين يتحرك؟ [...] وإذا كان لا يوجد أيضاً «أو- أو»،

واحد أو حسن... أو حسن؟ وأن نسأله أيضاً إذا كان قد ولد «وجهاً آخر للخالد»، غير قادر أن يفهم عن ماذا أستخبر، لأنه لم يتعامل قط مع أي مستقبَل ولم يعرف أي قرار»[3].

وفي الواقع، فإن الجهد الذي يبذله المفكر التجريدي لكي يستغرق في التجريد وفي المعرفة الموضوعية، هو عبث لا طائل منه. فخطابه يترك رغماً عنه آثار وجوده الخاص. ولقد خان هيغل نفسه دائماً. فهو يبدو وكأنه ذات خاصة في جهاز الملاحظات من «منطقه»، وفي «مقدماته» وحتى في اسمه الخاص. وإن الذات الموجودة لتظهر في فكرة بوصفها هكذا، تماماً كما ورقة النشاف التي عُثر عليها في الظرف الخائن للأصل الأرضي لرسالة نقول إنها سقطت من السماء. ولقد نسي هيغل في رؤاه للتاريخ الكوني أنه موجود هو نفسه في الزمن، والهيغيليون المبهورون به أخذهم الخوف جميعاً من أن لا يكونوا سوى موجودات خاصة. ويكتب كيركغاد في «يومياته»: «إنهم يمرون جميعاً عبر هيغل كما يمر بريد القرية عبر مكتب مدينة أكثر أهمية». وتجد هذه الصورة للمرور الإجباري عن طريق المكتب الهيغيلي صداها في كتاب جاك ديريدا «البطاقة البريدية» (10 حزيران 1977): «حلمت في يوم من الأيام أن البطاقة «س» و«ب» قد أصبحتا طابعاً، أو نقشاً صغيراً أتحسس بأصابعي من فوقه، وأن عليها أن تفي كل أولئك الذين... الذين ماذا؟ لا أعلم وأي شيء كان، من الذين يفكرون، ويقرأون، ويكتبون، ويتهاتفون، ويتواصلون، بأي شيء كان، وإنهم ليدفعون في النهاية عن كل شيء. فالمفكر الكبير، هو على الدوام يشبه مكتباً كبيراً للبريد»[4].

يبدو أن مكتب البريد الهيغيلي، على كل حال، يحتكر التواصل في كوبنهاغن في عام 1846. وسأستشهد أيضاً بكليماكيس: «نخاف، إذ نصبح وجوداً فردياً، أن نختفي من غير أن نترك أثراً، وأن نمر هكذا غير مرئيين حتى من العاديين، هذا إذا لم نتكلم عن المجلات النقدية وعن المتحمسين من أصحاب التفكير في التاريخ الكوني. وإننا لنخاف، إذا ما أصبحنا وجوداً

خاصاً، أن نعيش منسيين ومهجورين أكثر من فظ غليظ، وأن لا نمتلك حظاً، إذا ما تركنا هيغل، لكي نوصل رسالة إلى أحد ما»[5]

والمعضلة هي أنه لا يوجد أثر ولا تواصل من غير مكتب بريد- أي من غير اختلاف. كما لا يوجد تواصل مباشر. ولكن تأمل «الفكر المحض» بوصفه وسيطاً للمعلومات المفضلة، ودفع الطابع البريدي لهيغل، فهذا يعني تجريد الوجود، كما يعني أنكم ستختفون على نحو أكيد أكثر من غير أن تتركوا أثراً.

ويبقى السؤال: ما هي الآثار الممكنة، بالنظر إلى الطبيعة المجردة والمثالية، وما هي الآثار الممكنة للغة والفكر بالنظر إلى الاختلاف البريدي؟ وكيف يمكن للمفكر الذاتي، كما يسأل كليماكيس، أن يترك في رسالته بصمة وجوده إذا كان هذا الاختلاف يبعد الوجود عنه بالذات؟ وإذا كنا نرى أن البصمة شيء قادر على تمثيل الوجود الخاص، وقادر على جعله حاضراً في الفكر، فإن المهمة مهمة مستحيلة. والسبب لأن الوجود هو ما يفصل الفكر عن الكائن. وهذا الانفصال اختلاف. «فالإنسان يفكر ويوجد، والوجود يفصل الفكر عن الكائن. وإنه ليمسك بهما منفصلين الواحد عن الآخر في التعاقب»[6]. وبهذا المعنى فإن الوجود يمتنع دائماً عن الفكر. ومع ذلك، فإن الموجود ذات مفكرة (إنه يفكر مقدماً وفجأة)، وهذا يعني أن من مهامه أن يقول تحت شكل من أشكال الفكر، وتحت شكل من أشكال الواقع الفكري، واقعه الخاص بوصفه موجوداً. ويسمي كليماكيس هذا الواقع الفكري «إمكانية». آخر، يصبح إمكانية، أي يصبح في الوقت نفسه زيادة على الواقع أو أقل منه، مذ أن يصبح مفكراً فيه. وهذا يعني أيضاً مذ أن ينكتب أو يقال، لأن كيركغارد يعترف لهيغل فضله في إظهار تسامي الفكر في اللغة. ففلك الوجود يختلف دائماً عن فلك الفكر والخطاب، إلى درجة أنه لا توجد علاقة مباشرة، وتواصل مباشرة من ذات إلى ذات.

ومع ذلك، فإن التواصل غير المباشر ممكن إذا كان فكر مثل هذا

الموجود الحامل عبء وجوده قد ظهر للآخر بوساطة اللغة وكأنه إمكانه الخاص: «عندما فهمت ذاتاً أخرى، فإن واقعيتها كانت واقعية بالنسبة إلى إمكانية»[7]. ولكن هذا الذي تم التواصل معه، لم يعد واقعاً فريداً. وكذلك أيضاً فإن هذا الواقع الخاص، التاريخي، غير هام بالنسبة إليّ أنا الذي أريد أن أتثقف. أما ذلك الذي يتكلم، فإنه لا يستطيع هو نفسه أن يكون غير مبالٍ بواقعه. وتعد هذه الا- اللامبالاة علامة الفكر الذاتي (بالمعنى الذي يعطيه كيركفارد لهذه الكلمة). وربما يكون الغموض هو أن هذا الواقع الكائن للتفكير فيه لا علاقة له مع ما يسمى عادة «الحياة»، أو مع إعلان غير سري تستطيع أن تمنحه حيزاً. وبهذا المعنى يقول كليماكيس: إن واقع المفكر واقع غير مبال على الإطلاق. وتعد كل دقة تاريخية هنا إطناباً، وكل فضول إزاحة.

إنني لا أزعم أنني فهمت ما يسميه كيركفارد «وجوداً»- ولكن المقصود هو أن نفهم أقل من أن نكون منتبهين إلى معضلة - لم يعد جديداً تماماً- وإلى جهد: إن الجهد المستمر هو الشيء الوحيد الذي ليس مخيباً، كما يقول كليماليس. وأما المعضلة، فهي خاصة من خواص الفكر الحديث. ولذا، فقد كانت المعضلة تعني، في صبا الفلسفة، «ربح التجريد»، ومغادرة الوجود الذي يعطي دائماً الخاص، وأما اليوم، فالأمر على العكس من ذلك، لأن المعضلة هي «بلوغ الوجود».

إن حدث الوجود ليس هنا موضوعاً لمعرفة، إنه مهمة: على المرء أن يأخذ على عاتقه واقعه الخاص فيكون في الصيرورة. وإنه غير متأكد أيضاً من تحديد ما يسميه كيركفارد في يومياته «كلام المقام». فهنا أيضاً، لا أستطيع أن أستدعيه إلا بوصفه معضلة. ولست متأكداً أن كيركفارد قد استطاع أن يشرح فعلياً ما يعنيه بكلمة «وجود» وكلمة «مقام».

ويبدو لي مشروعاً النظر جدياً إلى أن اشتراط كيركفارد التفكير في الوجود قبل كل معرفة موضوعية، وكل علم، قد أعاد هايدغر أخذه

واشتراطه. بيد أنه ليس من الممكن أكيداً وضع نصوص كيركفارد وهايدغر بعضها فوق بعض، وليس هذا مطلبي، ولكن حافز مسؤولية الفكر إزاء الوجود، وأفضليات تحليلات السأم والمزاج أيضاً، ودور فكرة الممكن عند هايدغر، كل هذه الأمور تبين أن جهد كيركفارد قد أعيد أخذه ثانية. ولا شيء يمنع من إعادة قراءة كيركفارد على ضوء إعادة الأخذ هذه. فنحن نعلم بالنسبة إلى هايدغر، أن الشعور بالمقام يكشف للوجود ما هو وما عليه أن يكون. فالكائن هنا (Dasein) بوساطة الـ Stimmung والاستعداد، قد كان ينظر إليه دائماً بوصفه الكينونة التي في كائنها قد أعطي هذا الكائن هنا، هذا Dasein، وذلك لأن عليه أن يكون على دُرْجَة الوجود. ويقع على عاتق الكائن هنا حمل الوجود- الذي هو في الوقت نفسه مسؤولية وحمل ثقيل. «فالكائن هنا هو كينونة يليق بكائنها هذا الكائن نفسه». ويبدو أن هذا يترك صدى عند كيركفارد بما أن الوجود والمقام يعنيان، بالنسبة إليه، معطى أولياً (كائن موجود) واشتراطاً في الآن ذاته: حمل الوجود على العاتق، والتفكير فيه بوصفه إمكانية. وهكذا فأن يكون الكائن على دُرْجَة الوجود، ليعد مهمة خاصة من مهام الموجود قبل كل معرفة وكل اختيار. وهذا ما يسميه هايدغر «الهم» لكي يكون موصولاً مع ما يسميه كيركفارد، بالنسبة إلى الموجود، حدث أن يكون المرء «معنياً» و«مهتماً» قبل كل فكر وكل معرفة موضوعية.

ويبدو، مع ذلك، أنه يكشف جذرياً عن بنى الوجود. «فالهم»، بوصفه بنية أساسية للموجود هنا، سابق على الاختيارات الممكنة التي تتمثل بالنسبة إليه مثلاً في النظرية والممارسة. أما كيركفارد، فقد كان، على العكس من هذا، يطابق بين المصلحة البنيوية للوجود وبين حدث امتلاك السلاح. ثم يضع حينئذ مصلحة الوجود هذه كما هي إلى جانب الفكر العملي كما كان أرسطو قد وصفه، وبالتعارض مع الفكر النظري. ولعل كيركفارد يبقى دون الشروط التي يطلبها فكره الخاص.

ولكي نعود إلى قضية اللغة ثانية وإلى قضية التواصل التي تسمح بها، فإني أريد أن أعود إلى نقطة انطلاقنا، أي إلى قضية النشر، وإلى الانفتاح غير المحدود للمقصد، وإلى هذا المساق المقدر أن يسلكه كل تواصل كما يبدو. وهذا ما قادنا إليه فيكتور إرميتا، ناشر الأوراق السرية التي تشكل الـ Diapsalamta جزءاً منها. ويبدو هذا المساق وكأنه جوهر التواصل ومأساته في الآن ذاته. وربما يكون أيضاً هذا هو حظه: يقول فيكتور لكتابه: «إذا التقيت قارئة...». وإنه ليترك الأوراق لهذا الحظ. ولقد قلت «مأساة» و«حظ» وأنا أفكر هنا بكتاب «البطاقة البريدية» لجاك دريدا والذي ينعت فيه مكتب البريد أو الاختلاف البريدي بالابتعاد الجوهري عن كل سمة من السمات. وهذا يجعله مقروءاً لدى الآخر (وأيضاً بالنتيجة إذن مكرراً، وعديم التمركز، إلى آخره). ولقد كان دريدا دائماً، ومنذ زمن طويل، يضع موضع البداهة البنية الخطية للكتابة في كل تواصل، ولا سيما في محاضرته: «التوقيع، الحدث، السياق»[8]. ولكن الذي يؤدي دوراً في «البطاقة البريدية»، من خلال الإرسال، إنما هو مأساة هذه البنية،وبؤس التأخير، والتفاوت الذي لا يمكن تجاوزه ويعطل كل «التواصل التلفازي»، وإذن كل التواصل. فاللغة أو الرسالة، أي البريد يقتل كل حضور ويهدد كل المقاصد بإرجائها.

يوجد في اللغة شكل قدري لا يمكن الالتفاف عليه بمعنى أنه يكون حيثما يأتي، مذ لا مكان ولا زمان، وإنه ليرغمني على التكرار ويجعل السيطرة على المقصد أمراً غير محتمل.

فكيف نكتب حينئذ إذا كان المبدأ البريدي يعطل كل رسالة، ويقطعها عن أصلها وعن مقصدها، وكيف نكتب إذا كنا لا نستطيع أن نركن لا إلى البريد الهيغلي ولا أن نعتقد بالتواصل المباشر؟

يوجد الأدب بين الاثنين.

ومع ذلك، فقد حلم كيركغارد ودريدا وبعض الآخرين بأنهم لا

يكتبون. والبطاقة تقول في 10/حزيران/1977: «بدأ كل شيء بالقرار المبهج بعدم الكتابة»[9].

إن الرسالة تقتل وتضيع في كل لحظة من اللحظات. ويعد كل تواصل أدباً، حتى ذلك الذي هو أكثر سرية.

«يقف الأدب الكريه على الطريق، إنه يراقبك، كامن في اللسان، وما أن تفتح الفم حتى يسلبك كل شيء»[10].

ويقف بائع الخرداوات بالمرصد، وأما الرسالة فدائماً مسروقة أو مباعة- ويعد هذا نفس الشيء.

ولكن الاعتراضات على اللغة لا تمنع المغامرة بالأدب، كما لا تمنع من الخضوع إلى مصادفات البريد. ولذا، فإن نصوص كيركغارد تشهد على حركة مضاعفة، يمكن أن تبدوا لنا الآن بأنها حديثة جداً. فهي تمثل، من جهة، ارتياباً عنيفاً إزاء الرسالة، واللغة المخادعة، والمقمقة أو الكلام المهموس. كما تمثل، من جهة أخرى، ضرورة المرور بالأدب، والمغامرة بالتواصل مع كل ماهو مصطنع، وكل الاستراتيجيات والسلوك الشعري للتواصل غير المباشر.

يمكن الإسراف بالأدب لأنه موجود هنا دائماً. وإن كيركغارد لم يحرم نفسه منه. ولكن الذي يدهش الفلاسفة، هو الجدية المأساوية لألعابه مع تأثيرات عدم التمركز، والتخيل، والتواقيع المخترعة.

لقد كانت حركة دريدا مختلفة بما فيه الكفاية، لأنه كتب دائماً انطلاقاً من معرفته لما يكونه ابتعاد السمة وعدم تمركزها الجوهري. ومع ذلك، فإن هذه المعرفة لا تمنع العنوان ولا الإرسال- ولا الألم ولا كل التفاوت الذي يحكم الأدب به علينا: «هل تفهم، إنه في داخل كل علامة، وكل سمة أو كل إشارة، يوجد الابتعاد، والبريد، وكل ما يجب لكي يقرأه غيرك أو غيري. غير أن كل شيء قد خرب مقدماً، وهذا واضح» (9 حزيران 1977).

ولكي يكون مقروءاً بالنسبة إليك، يجب أن يكون مقروءاً بالنسبة إلى الآخر.

ويعد هذا الابتعاد شرطاً لكل إرسال، ولكل بطاقة، ولكل كتاب، وإعلان أو لافتة. فالبطاقة البريدية لن تصل إذن أبداً إلى أحد، اللهم إلا إلى هذه الميتة التي تم إرسالها بالإرغام إليها: «إن المتلقين موتى...»[11].

يجب العودة أخيراً إلى الشرط العام للتواصل الفلسفي- ولنتفق أنه تواصل فلسفي لا يخيب كما هي حال الإعلان المعروض عند بائع الخردوات الذي انطلقنا منه.

وربما ثمة أمر جدي يسير في هذا المسار أيضاً، ولكنه لا يحيل لا إلى طريقة التواصل ولا إلى صدق ذلك الذي يتكلم أو يكتب. فما أسميه الصدق الكيركغاردي، بوصفه شرطاً للتواصل الفلسفي، لم يعد يؤهل، بدهياً، شرطاً عادياً للتواصل (بالمعنى الذي يقصده أوستان) ولا نوعاً أخلاقياً لجنس الصدق- فئة لم يعد لها فائدة فلسفية خارج قضية الكذب، التي لا تستطيع أن تقول لنا شيئاً عن العلاقة الإشكالية للوجود مع الخطاب. فقلما يشك المرء بالفلاسفة أنهم يكذبون، وذلك لأننا لا نرى جيداً لأي فائدة يفعلون هذا. فالكلام «جدياً» يعني عادة القول من غير انزياح، ومن غير اختلاف، مانفكر به ويتعارض مثلاً مع السخرية. ولا يوجد شيء أكثر غرابة بالنسبة إلى كيركغارد: الشاعر، والساخر، وممارس الخطاب غير المباشر من هذا الشرط الأخلاقي الساذج الذي يجعلنا نبدوا كما لو أننا نعرف ما هو الفكر.

إن القضية، بالنسبة إليه، ليست قضية علاقة الفكر بالخطاب، ولكنها قضية إمكانية التفكير بالوجود وقوله من غير إضاعته فوراً. فالجدية ليست جزءاً من شروط التواصل، ولكن من وضع الفلسفة.

يحتوي مجاز بائع الخردوات على نوعين من أنواع الخيبة: خيبة تعود إلى نقل لافتة الكوَّى، وخيبة من كلام فلسفي يخدع توقعنا ولا يتكلم عن

الواقع- أو لا يتكلم أيضاً على غرار الشيء المعروض للبيع، والذي يكلمنا بشكل منفصل، ومبتعد، كما لو أن الأمر لا يتعلق بهذا الواقع الذي نعيش فيه، والذي يربطنا الوجود به، ولكنه يتكلم فقط عن واقع يتأمله من بعيد، وعن شيء موجود في واجهة للعرض يجد غايته في ذاته. إننا مخدوعون لأن الواقع هنا يمثل موضوعاً لخطاب لا يُلزم بشيء.

وما دام الأمر كذلك، فإن الواقع الذي يجب أن يكون موضوع القضية، هو الواقع الذي نقوم فيه، من غير تراجع ممكن، ومن غير ميلان.

إن الوجود هو هذا الارتهان، وهذا الشرط المكاني والزماني الذي لا يستطيع الفكر أن يشرد عنه ولا أن يتحول من غير التخلي عن ماهو أكثر استعجالاً وأكثر جوهراً للفكر.

تخيب الفلسفة إذن عندما تعتقد أن في مقدورها أن تتجاوز الشرط الوجودي لكائن في الصيرورة وتتكلم عن واقع من منظور المطلق. وإنها إذ تفعل ذلك، فإنها ستتكلم «لكي لا تقول شيئاً»- أي لكي لا تقول لنا شيئاً، نحن الكائنات المنتهية.

إن اشتراط الكلام «المتمركز» هو اشتراط الخطاب الذي يأخذ على عاتقه مسألة الوجود المنتهي، الوجود الذي ولد والمقدر له أن يموت. وهو وجود يتساءل عن معناه. ويتميز هذا «الوضع» للكلام إذن من قفز الفكر خارج الوجود -في «وجهة نظر المطلق»- ومن رسوه في وضع تجريبي وخاص فقط في الآن ذاته. وإنه ليتعلق بما يستطيع الموجودون الخصوصيون أن يتقاسموه: همُ وضعهم، وهمُ مستقبلهم. ولهذا، فإن الكلام يتجه إلى الآخر مادام موجوداً.

إن شرط الاشتراك هذا، يضع الفكر في علاقة جوهرية مع الإرسال، لأن المتلقي يجد نفسه حينئذ في مركز الفلسفة. ويجب على رهان الخطاب أن لا يكون فقط معرفة معينة عن الواقع المأخوذ بوصفه موضوعاً، ولكن يجب على كائنه هو أن يكون موجوداً، وعلى طريقته الممكنة أن توجد.

فالجوهري، بالنسبة إلى كيركفارد، لم يكن أبداً خطاباً أو معرفة، وإنما كان قراراً محدداً للوجود، وللمسؤولية.

لعلنا لم نشر كفاية إلى الاختلاف الجذري بين ما هو مطلوب هنا من الفكر والمطلب الفلسفي الكلاسيكي: إننا نادراً ما نقول عن فلسفة بأنها مخيبة. فالمعيار الملائم هو بالأحرى: الحقيقة أو الخطأ. فالفلسفة تبحث عن الحقيقة لأنها معرفة مطلقة وتعطي المطلق لنفسها بوصفه فكراً- وينتشر هذا الفكر بوصفه نسقاً في فلسفة هيغل. ولكن الموجود الكيركغاردي يجيب بأن هذا الخطاب غير موجه إليه لأنه موجود يريد أن يفكر بوجوده، ونهايته. ولهذا، فهو خائب إذن، والتواصل قد فشل. وليس هذا لأن الفلسفة لم «توصل» شيئاً، فالأمر على العكس من هذا: إنها «توصل» بمعنى حيث تُعلِّم، وتُعلَّم، وتُعرض بوصفها معرفة، إلى آخره. ولكنها انخدعت بالمتلقي، او بالأحرى فإنها إذ لم تتجه إلى الموجود، فإنها لم تتجه بنفسها إلى أحد. ولذا، فهي لم تستخدم اللاقط. وبهذا المعنى، فإن كيركغارد يعيد إطلاق قضية الفكر انطلاقاً من قضية القصد ومتلقيه. ومن هنا، فليس فقط أداة التواصل هي المشكوك فيها- اللغة، والكتابة- إذ المشكوك فيه هو القصد بما هو عنوان بدءاً منه ينطلق المعنى أو اتجاه الفكر ثانية، ويرسلان مجدداً.

لا تكمن جدية الفكر، ولا جدية الكتابة في أي تمكن كان من المعنى، المعنى المفترض أنه جاهز بالنسبة إلى الكاتب، ويجب ضمان التلقي له، ولكنه في قرار المخاطرة بمعنى التواصل نفسه، وبرهانه.

إن المكتوب يتجه إلى نفسه، بعيداً عن الدور الذي يقوم به في إنشاء الفكر ذاته. إنه يتجه إلى نفسه ضرورة، سواء أراد هذا أم لا. فالفكر إذ يكتب نفسه، يتوجه بنفسه أيضاً إلى الآخر. وإننا لنعلم أن هذا كائن لغايات «أدائية» كما يقال (إنتاج تأثير معين على المتلقي: تعليمه، وإعلامه، وتحذيره، وإقناعه، وإثارته، وجعله يتحرك، إلى آخره).

إن العنوان الذي أردنا أن نتكلم عنه هنا مختلف: إنه يقضي بأخذ الآخر شاهداً. كما يقضي بصنع شاهد القضية، وبسؤاله إذا كان يستطيع أن يتلقى سؤالاً غير معهود (مثلاً: لماذا لا نستطيع أن نتكلم عن الوجود؟ لكي تستطيع فقط استقبال، السؤال، أي أخذ المسؤولية، يجب أن تصبح الموجود الذي أتجه إليه، والذي يقلق من وجودي). وإن السؤال غير المعهود هو السؤال الذي يلتمس الآخر، وليس ذلك الذي يتجه إلى متلقٍ غير محدد، إنه السؤال الذي يناديه مجدداً لكي يجيب بنفسه.

ولكن ربما يقتضي كل إرسال، وكل مكتوب فلسفي القيام بهذا التصرف: إقلاق متلقيه.

إنني أسمي هنا «متلقي» ذلك الذي يترك نفسه كي يقلقها سؤال الآخر. وليس فقط القارئ. ولسوف نرى أن المتلقي أيضاً هو ذلك الذي يصنع امتحان المصير لأنه مسكون بالآخر. إنه أيضاً ذلك الذي يصله الآخر من خلال امتحان الحب، والذي لا يستطيع حينئذ أن يكتفي بنفسه. ولهذا السبب، فإن المتلقين ليسوا على الإطلاق ذواتاً فقط.

المراجع:

1- "Signature, e've'nement, contexte", Marges, Minuit, 1972.

2- On: ضمير غير محدد في الفرنسية (مترِ).

3- Post- scriptum de'finitif et non scientifique aux Miettes philosophiques, 'Ed, de l'arante, T, 11. P6.

4- Le carte postale de Socrate 'a Freud. Arabier- Flamarion, 1980, P37.

5- Post- scriptum…, op. cit. P55.

6- Post- scriptum…, op. cit. P31.

7- Post- scriptum…, op. cit. P20.

8- Dans Marges. op. cit. P35.

9- La Carte postale. op. cit. P35.

10- Ibid.

11- La Carte postale, op. cit. P39.

الفصل الثالث

الخطأ، الآخر، والتراجيديا الحديثة

أنتيغون عجيبة

لقد لاحظتم، من غير شك، أن من دَأْب هيغل أن يقول دائماً «نحن»... فهذه «النحن» هي التي لا تفسح مجالاً للنسيان بوجود التاريخ وبأننا «حديثون» ويجب أن نكون حديثين، وبأننا نستطيع ويجب علينا أن نستطيع أن نعرف ماهو مكتسب الآن وما هو «متجاوَز».

لم يتوقف كيركغارد أبداً عن السخرية من «التجاوز» الجدلي. ولهذا، فإننا سنسأله عن تصوره للحداثة. وبالفعل، ما هي الحداثة التي لا تكون في التاريخ، أي لا تكون مسجلة في منطق التطور أو لا تكون في حدث يتقدم تدريجياً؟

يوجد التاريخ، ونحن حديثون بمقدار مانتجاوز آباءنا.

يجيب كيركغارد بأن المأساوي موجود، وبأننا حديثون بمقدار عدم انتهائنا من تأويل موروث آبائنا، بمعنى إعادة اللعب به ثانية.

وبهذا المعنى، فإن الحداثة ليست الإنجاز في تمامه، ولا هي لحظة من لحظات السيرورة.

إنها بالأحرى انعكاس أو صدى، أو هي شيء يأتي ليفسد الهوية. ولقد يعني هذا أنه ليس من السهل أن نجعل لها صورة. ومع ذلك، فهي لوحة من لوحات الهوية الحديثة التي يختبرها مؤلف مجهول لمحاضرة بعنوان «انعكاس التراجيديا القديمة على التراجيديا الحديثة». وهي محاضرة نشرها فيكتور إيريرميتا في «إما وإما»[1].

إنها لوحة أنتيغون- ولكن القارئ سيرى خلفه جانباً من وجوه أخرى: وجه المؤلف الذي يرسم هنا واحدة من لوحاته الذاتية العديدة، ووجه أوديب

أيضاً، ذلك لأن «الخاص» بهذه الأنتيغون يكمن في جعل صدى جرائم الأب يرن فيها. إذ في الانعكاس كما في الصدى، يوجد التكرار، والارتداد، والعودة: ربما يكون في الرنين التراجيدي هو أنه لا يمكن أحداً من سماعه لا بوصفه تكراراً ولا بوصفه تاريخاً. ويجب في هذا الحافز للانعكاس إذن، أن يُعْلَن عن فكر غير جدلي حول التراجيديا أو عنها.

إن الأمر غير ذلك في الواقع. فكيركغارد إذ أعاد طرح السؤال التراجيدي الحديث، فإنه لم يؤكد فقط بأن التمثيل التراجيدي لم يفقد شيئاً من ضرورته، ولكنه كان يهاجم بعنف، على نحو من الأنحاء، الفكر الحديث (من ديكارت إلى هيغل) للذاتية بوصفها أساساً مطلقاً وحضوراً ممتلئاً لذات الوعي. وقد جعل بهذا الطبيعة المشتقة من الذات أمراً بدهياً، وذلك حين أعاد إدخال حوافز الميراث، والنسب، والوراثة- وهي حوافز إغريقية ومسيحية في الوقت نفسه- علامات نهاية لا يمكن تجاوزها لهذه الذاتية التي تكف عن أن تكون أو عن أن تصبح شفافة بالنسبة إلى ذاتها. وكذلك، فقد هاجم بعنف المركزية الحديثة.

لا تمتلك كلمة «الحديث» إذن معنى واحداً: إنها تحيل إلى متصور كيركغارد (التراجيديا الحديثة هي التراجيديا الحقيقية) وإلى متصور هيغل في الآن نفسه.

ولكن، ربما يجب أن نعود لحظة إلى «جماليات» هيغل[2]. فالتراجيديا الحديثة تمثل عنده اللحظة الثانية للتصور التراجيدي، كما تمثل لحظتها «الرومانسية». وهذه المرحلة الأخيرة من مراحل الفن التراجيدي هي المرحلة التي مال فيها الاهتمام إلى جانب الذاتية من غير أن يتوقف عن التأسس على تمثيل الصراع، في حين أن التراجيديا القديمة كانت تمثل فعل الفرديات المتطابقة كلية مع «المضامين الأخلاقية الجوهرية» (العشق الزوجي أو النسبي، الحياة العامة، الوطنية، إلى آخره) والداخلة في صراع الواحدة مع الأخرى. ومثال هذا أنتيغون وكريّون.

يمكن مقاربة أوديب بطريقة أخرى، لأنه يندمج بصعوبة في هذه الترسيمة. فهو يمثل، تبعاً لهيغل، الصراع بين الفعل الواعي والفعل المكتمل من غير وعي. وسنعود إلى هذا.

إذا نظرنا إلى شكسبير وشيللر، فسنجد أن التراجيديا الحديثة تعطي لنفسها موضوعاً رئيساً هو تطلعات الشخصيات «من خلال سماتهم الشخصية»: تنبثق الصراعات حينئذ بسبب الشروط الخارجية والعرضية. وعلى كل حال، فإن المآسي الدقيقة للتراجيديا تؤكد الأبطال الذين يجسدون الواقع من جانب واحد أو يجسدون المبادئ التي يعمل التاريخ على تغييرها وعلى مصالحتها.

ولهذا، فإن التراجيديا الحديثة، ليست هي الحداثة بالمعنى الذي يمكن لهذه الكلمة أن تستعمل فيه في فلسفة التاريخ. ويجب على بديل الشروط التي يجد الأفراد فيها حدودهم والتي من أجلها يهلكون أن تجعل التمثيل التراجيدي يفقد ضرورته. وترتبط لحظات التراجيديا كل لحظة «بحالة من حالات العالم»، من غير أن نستطيع أن فصل مراحل التمثيل التراجيدي هذه من التاريخ الذي تنهل منه جوهرها.

ويجب على التراجيدي، إذ يُفهم هكذا، أن ينمسح في المرحلة القصوى للحداثة، وذلك عندما يتم تجاوز الصراعات الخاصة التي تغذيه، أي عندما ستتصالح الذاتية مع الحقيقة والجوهري في مملكة الحرية الواقعية، وعندما ستتجاوز هذه اللحظة من لحظات الذاتية الحديثة والتي كانت تمثل الذاتية الرومانسية من أجل الجماليات.

لقد كانت طبيعة الصراع الفعلية هي التي تعطي للتراجيديا مضامينها المختلفة. وما يصنع وحدة التراجيديا حينئذ هو مخرجها، أي تضحية الأفراد فقط.

ويمكن أن نتحقق منه الآن: يبدو هذا الحذف للفردانية مثل المهدئ، وهنا تكمن سمة مشتركة، كما يبدو لي، بين كل التأويلات التراجيدية.

ولكي نعود إلى محاضرة كيركغارد عن انعكاس التراجيديا القديمة على التراجيديا الحديثة، فإني سأبين بداية أن هذه المحاولة من الجهد الجزئي» تحيل إلى أرسطو، ويبدو أنها تأخذ مشروع الشعرية مرة ثانية.

ولكن أرسطو لم يكتب تراجيديا. وهنا نجد أن كيركغارد لا يحاول فقط أن يستخلص القواعد أو آثار التراجيديا، ولكنه ينتج تأويله التراجيدي انطلاقاً من التراجيديات الأكثر حداثة -وخاصة- تلك التي لم يكتبها والتي يعرض حبكتها علينا. إنها أنتيغون. ولنفهمها كما يحب أن يكرر هذا، إنها أنتيغونيته. وثمة شيء من التراجيديا، في اسم البطلة القديم، سيبدو لنا الآن إذن.

لا يوجد شيء مدهش أن تقول الحداثة نفسها من خلال اسمها القديم. إذ ماذا ستكون عليه الحداثة لو أنها كانت تدشينية ومن غير ذاكرة؟ يبدو أن فكرة «الحداثة» نفسها لا يمكن أن تنطبق إلا على ما ينجز، أو ينهي، أو يكرر على نحو ما. ولكن ماذا يمكن لهذا التكرار أن يكون إذا كان التراجيدي نفسه، كما سنرى هذا، يرتبط مع الصدى، والرنين، والما بعد، والانعكاس؟

ربما تكون ثمة «قرابة» بين التراجيديا والحداثة. فكيركغارد لا يفهم التراجيدي انطلاقاً من فكرة التناقض، ولكن من الميراث، وبشرط أن لا يُخلط بين هذا الموروث وبين سيرورة إعادة التملك. فالميراث يحيل هنا بالأحرى، تماماً مثل النسب، إلى الأسبقية المطلقة للمعطى: ثمة واحد هنا موجود من قبل، سيأتي لكي يضرب، ويؤثر، ويهشم الوعي الذاتي بشكل يتألم فيه من غير مهلة يمنحها لنفسه ويستعين بها. وإن هذه المهلة التي تمنع الوعي على الدوام من أن يكون ممتلئ الحضور إزاء نفسه، تستطيع أن تظهر من خلال عدد من الصور -مثال ذلك صور الأبطال التراجيديين- ويمكن لهذه الصور أن تكون لا محالة صوراً للبؤس. ولكنها لم تعد صوراً للوعي أو للذات كما هي تتكون في الفلسفة «الحديثة» منذ ديكارت.

إن كيركغارد إذ يعيد أخذ التعريف العام الذي أعطاه أرسطو في «الشعرية»، ليذكر بأن الفعل هو الذي يسم التراجيديا القديمة. ولكن هذا الفعل الذي سيفضي إلى سقوط البطل، ليس فعلاً محضاً: إنه وسيط بين الفعل والألم. فالخطأ التراجيدي يستلزم وجود عقدة ذنب ملتبسة، أو يستلزم براءة ملتبسة. وإن هذا ليعني الشيء نفسه. فالبطل حر بما فيه الكفاية لكي يخطئ ويرتكب خطأ -نوع من الخطأ أو الضلال- وبهذا المعيار فهو مذنب ذاتياً. ولكن بالإضافة إلى كونه يستطيع أن يفعل في إطار الجهل، فإنه مصمم أيضاً موضوعياً، وخارجياً، لكي يثير ضياعه الخاص. ويمثل هذا التصميم قدره الخاص. وبهذا المعنى، فإنه ليس مذنباً ذاتياً، وله أن يتألم، سلبياً، من خطأه القدري: يمثل أوديب وأنتيغون هذا الوضع المشوش للبطل التراجيدي.

يسمح هذا الوضع مسبقاً بقراءتين مختلفتين بروزاً. الأولى، تقول عن نفسها «حديثة»، ولكن كيركغارد لا يعترف بها ممثلة لذاتها، لأنه يفضل الفعل، والذاتية، والمسؤولية. يوجد البطل ويموت بأفعاله الخاصة». وبالفعل، فإننا إذا لم نأخذ من أنتيغون غير الصراع الذي تضع وضعها فيه، أي الصراع بين الواجب الإلهي للأخت واحترام الممنوع الذي تفرضه المصلحة العليا للدولة، فهذا يعني حينئذ أننا نفضل الفعل على الحرية. ولهذا السبب، فإن سقوط الأبطال، في أعمال المؤلفين «الحديثين»، يتعلق بالشر الذي هم بأنفسهم أرادوه: إن كتاب «جراب»: «فاوست ودون جوان» يمثل هذا الرؤية «الحديثة» للتراجيديا .

وهذا أيضاً هو ما كان هيغل يقوله: إن ماكبث، والبنات البكر للملك لير، والرئيس في «الحبكة والحب» لشيللر، وريشارد الثالث في مسرحية شكسبير، فكل هؤلاء «لا يستحقون» بسبب فظاعاتهم، أفضل مما يصيبهم». وفي فقرة أخرى من كتاب «الجماليات»، يفسر هيغل الهدوء التراجيدي بوساطة «الاعتراف بأن القدر الذي يصيب الفرد يتطابق مع

فعله». هذا لا ريب فيه، ولكننا لا نرى حينئذ كيف أن هذه العقوبة العادلة على الأفعال التي ارتكبها هؤلاء الأبطال الحديثين بوعي منهم، يمكنها أن تثير الشفقة، التي هي شعور جوهري بالأحرى بالنسبة إلى تأثير التمثيل التراجيدي تبعاً لأرسطو. وهو شعور لا ينكر هيغل أهميته، على الأقل عندما يتكلم عن التراجيديا القديمة: «إن الشفقة الحقيقية هي تلك التي تجاهد لكي تتواد مع ما هو نبيل، ومُؤَكد، وجوهري داخل ذلك الذي يتألم». فهل يجب أن نستنتج بأن التمثيل الحديث لم يعد يولّد الشفقة؟ هذا محتمل، لأنه يجعل الفرد مسؤولاً عن ما يحصل له ويهمل التباس الفعل وعقدة الذنب. وإنه إذ يفعل هذا، أفلا يضيّع التراجيدي؟ هذا ما يعبر عنه كيركغارد بسخرية: يقول المشاهد للبطل: «ساعد نفسك، فالسماء ستساعدك!»، وتختفي الشفقة.

تعد هذه الشخصيات نسخاً جد بسيطة من الشخصيات القديمة. ولكن ماذا عن أوديب نفسه: كيف يمكن للوعي «الحديث» الذي يفضل الإرادة الذاتية الواعية لذاتها، أن يقضي بأنه مذنب؟ ألا يكون غير واعٍ بتاتاً، وغير برئ تماماً لكي يكون تراجيدياً؟ وبالتحديد، فإن «المحدَثين» لا يستطيعون إلا أن يبرؤوا أوديب. وهذا ما يقوله هيغل بالضبط: «إن وعينا الحديث، أكثر عمقاً [من وعي القدماء]، يملك الحق أن يرى في جريمة أوديب، المرتكبة خارج الوعي والإرادة، أفعالاً غريبة، على الأقل بالنسبة إلى فاعلها»[3].

فإذا كان أوديب جد برئ وماكبث جد مذنب بالنسبة إلى الوعي «الحديث»، فماذا يمكن لهذا الوعي أن يفهم من التراجيدي؟ ألم يكن مستنداً إذن إلا على خلط قديم؟ -ويتابع هيغل «ولكن اليونان التشكيلية تضطلع بمسؤولية ما أنجزنه بوصفه فرداً، من غير أن تميز بين الذاتية الشكلانية للوعي وبين ما هو واقع موضوعي».

إن هيغل إذ وضع تحديداً مضاعفاً للتراجيدي (موضوعي/ ذاتي،

بريء/ مذنب)، فقد تناوبت لحظتان متميزتان من لحظات تاريخه (قديم/ حديث): ناب التطور في الزمن عن الالتباس الجوهري. ولذا، فهو لا يفسر أبداً بوساطة وحدة التراجيدي، ولكنه يفكك الفكرة التي أصبح التعرف عليها غير ممكن.

يبقى تأويل كيركغارد للتراجيدي على نحو ما قريباً من تأويل هيغل له. والسبب لأن فحص المؤلفات التراجيدية القديمة والحديثة، تسمح، هنا أيضاً، بظهور تركيز مختلف في متصور الخطأ والبؤس. فألم البطل جد كبير إلى درجة أن براءته تهيمن وأن ثقل التحديدات الخارجية تكون أكثر كبراً. ولقد نرى أن ترجمة كلمة Sotg بـ«ألم» هي أفضل ما يناسب، لأن الكلمة تعبر جيداً واقعة تحمل الألم. وأما الوجع (Smerte)، على العكس من هذا، فإنه يعبر إلى نموذج من «المشقة» التي ترتبط بعلاقة مباشرة مع عقدة الذنب الذاتية. وهكذا، فنحن هنا قريبون جداً من تحليلات الجماليات، لأن كيركغارد يقبل الفكرة التي تقول إن الإغريق يركزون على الألم -وإن كانت البراءة ملتبسة مسبقاً- في حين أن المحدثين يُظهرون الألم أكثر، ويجعلونه أبعد عمقاً، وأقرب إلى الندم. ولكنه، بعيداً عن أن يرى في هذا الاختلاف ضرورة لحركة تاريخية، سيعيب بالأحرى على «المحدثين» نسيانهم للتحديدات الذاتية والتعمق الحصري للألم، والذي لم تعد الذاتية فيه تحيل سوى إلى ذاتها. ولقد كتب بأن الفكر المعاصر، «لم يعد يتصور الفرد الخاص في إطار المجموع العضوي للعائلة، والدولة، والجنس الإنساني، لأنه فكر تركه إلى نفسه كلية». وبقول آخر: إن للمحدثين تصوراً مركزياً للخطأ.

يمكن لاتهام المحدثين (والهيغيليين أيضاً) بأنهم نسوا العائلة والدولة، أن يبدو تناقضاً. وهو كذلك، بالفعل، إذا وقفنا عند هذه الصيغة، لاسيما إذا كنا لن نساءل الفرد عن تركه لنفسه. فالعصر الحديث، تبعاً لكيركغارد، يصنع من الفرد مطلقاً وينسى هذا «أنه طفل»: «مهما كان الفرد أصلياً، فإنه بالأحرى طفل ربه، وزمنه، وشعبه، وعائلته، وأصدقائه. ثم، أليس في

هذا تكمن حقيقته الخاصة؟» كان يمكن لهيغل، كما هو بدهي، أن يكتب كل هذا. فالاختلاف لا يترك نفسه تُرى بسهولة، لأن المقصود هو قلب معنى التعارض بين «الخاص» و«الآخر».

إن قانون العائلة هو الذي تم الانقلاب عليه. وأما الطفل في العائلة الهيغيلية، فيسمح بوصفه آخر بالعودة إلى ذات الأب. وإن الآباء ليرون «في مصير الطفل استمرارهم الخاص»، ووعيهم هو المادة التي تتشكل منها مادة الطفل في التربية. ويجب هنا إعادة قراءة ما كتبه دريدا في كتابه Glas حول L Aufhebung بوصفه متصوراً عائلياً وقانوناً اقتصادياً لـ «إعادة التملك المطلق للضياع المطلق». ونضرب مثلاً: «إن الوعي الآخر، وعي الطفل الذي يُضيع الآباء فيه وعيهم، إنما هو وعيهم الخاص. ولا يتعارض الآخر والخاص، أو هما يتعارضان بالأحرى، إنهما يتعارضان، ولكن التعارض هو الذي يسمح، وليس هو الذي يقطع حركة المرور المرآوية، والمتخيلة أو النظرية للخاص. فالخاص يتموضع متعارضاً في الآخر، ومبتعداً عن نفسه. فالوحدة المرآوية والوحدة النظرية تشاهد في إمكانية النظر بالنسبة إلى الآباء، وفي تأمل تواريهم الخاص البارز في ذاكرة الطفل، الطفل الذي يتشكل بوصفه صيرورة وعي»[4].

وإذا كان هذا هكذا، فسنرى فيما إذا كان الأب والابن يعدان ذاكرةً الواحد بالنسبة إلى الآخر. فالآخر بالنسبة إلى كيركغارد هو الذي قطع للتو وهشم إمكانية حركة المرور المرآوية للخاص. وليس الآخر هنا هو ذلك الذي يسمح بإعادة التملك، ولكن هو الذي يأتي مسبقاً لكي يشطر صورة الخاص. ويمكن للفارق أن يظهر رقيقاً، لأن الأب والابن، في كل الأحوال، يمثلان في الوقت نفسه، الواحد بالنسبة للأخر، الذات والآخر. ولكن عبارة «في الوقت نفسه» «تعود» إلى «الذات» عن طريق التملك، في حين أنها تهدم الهوية في المتصور التراجيدي.

إن التراجيدي، إذن، هو أيضاً متصور عائلي، ولكن بالمعنى الذي يضع

فيه النسب الفرد دائماً في وضع يكون فيه ثانياً، ومشتقاً بشكل مسبق، ويكون عليه أن يتعلمه، مهما كان غير المفكر فيه، مثل هذا الاكتشاف، بالنسبة إلى الوعي الذي لا يستطيع ولا يريد أبداً أن يبدأ بنفسه.

إن عجز الوعي هذا عن تصور بدايته الخاصة ونهايته الخاصة، ربما هو الذي يمحضه لكي يتخذ من ذاته تمثيلاً عائلياً: تمثيلاً مطمئناً في صورة الهوية العائلية، تمثيلاً تراجيدياً في الصورة السحيقة للنسب. ولكنه تمثيلات دائمة الاقتران.

يعلمنا البطل التراجيدي إذن أن لا يبدأ بنفسه. وما هو تراجدي في فعل أنتيغون، بالنسبة إلى كيركغارد، هو أنه يُفهم بوصفه «أثراً» لعقدة الذنب الموروثة والتي حولها تدور ثلاثية سوفوكل: الملك أوديب، وأوديب في كولون، وأنتيغون ويعكس الموت المحزن للأخ، بولينيس، ووضع الأخت القدر الرهيب لأوديب. ويكتب كيركغارد قائلاً: يمثل الحظ الحزين لأنتيغون «صدى لحظ أبيها». ويقول أيضاً: «إن كل مصيبة جديدة تصيب ليس أوديب فقط، ولن كل العرق الذي ينتمي إليه، فإننا نسمع ضرورة القدر تتكرر وكأنها إيقاع». فالضرورة، وهذا يعني الألم إذن، يتبخران إذا عزلنا الفعل عن السلسلة التي يقوم فيها، وإذا أعدنا قطع فردانية العائلة التي تتلقى التحديدات الموضوعية بوصفها الخلَف. ولقد كان كيركغارد يعلم جيداً أن وراثة عقدة الذنب منافية للوعي الحديث ولمعناه المتعلق بالمسؤولية الشخصية. ومع ذلك، فهو يلاحظ أن الشخص لا يستطيع أن ينفصل تماماً عن الخوف من الخزي «العائلي». وإنه ليقول: إن الفرد، «أراد ذلك أم لا»، سيتألم إذا قام فرد من العائلة بفعل غير مشرف. و«الألم» الذي لا علاقة له هنا بالندم، إنما يأتي بالتحديد لأنه لا يريد أن يعترف بهذا الخوف، ولأنه يرمي ثقل التحديدات الخارجية، ويرفض أن يرى حقيقته فيها.

ولقد نستطيع، على نحو من الأنحاء، القول إن هذا الرفض هو «رفضنا» أيضاً. فالوعي الحديث (وعينا) يسبر دائماً، بشكل أعمق، الذاتية،

ويلتقي عقدة الذنب غير الواعية -في حين أن أخلاقه وحقه يميلان إلى اختزال عقدة الذنب «الذاتية». ولكن، يا للغرابة، إذ في اللاوعي تحديداً تعود التحديدات الموضوعية لتنبثق ثانية، وتعود صور جديدة للقدر كي تظهر مرة أخرى.

لقد كان المقصود، من قبل في التراجيديا القديمة، إقامة علاقة للفرد مع عقدة ذنب تتعلق «ببيته» أو «بعرقه». وهذا لا يعني أن البطل القديم كان يعي بنفسه هذه العلاقة: إنه لا «يفكر» بها. فأنتيغون لم تكن، كما يبدو، تفكر ذاتياً بخطئ أبيها وأمه: إنهما يبقيان خارجيين عنه. ومع ذلك، فإن الأثر التراجيدي للثلاثية يأخذ براءة أنتيغون الملتبسة، والتي تظهر للمشاهد عياناً، لأن هذا المشاهد يفهم إلى أي سلسلة ينتمي فعل البطلة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا الفعل يُدْرَك بوصفه التكرار المرجأ للضرورة- وبقول آخر للقدر.

إن علاقة الصوت بصداه لا يمكن إدراكها بوصفها علاقة علة بمعلول، ولكن بوصفها انعكاساً للصوت نفسه بشكل لا يوجد معه سوى صوت واحد مسموع مرتين. ومع ذلك، فإنه يمكن لهذا الحافز أن يخدع إذا اعتقدنا أنه باستطاعتنا الصعود إلى المصدر أو إذا اعتقدنا أنه باستطاعتنا تفسير البقية بوساطة الحدث التجريبي. فجرائم أوديب لا تفسر جرائم أنتيغون، ولا تقود إليها، ولا تمكن من التنبؤ بها. فقانون القدر ليس «علة»، إنه فقط ضرورة إعادة انتاج كما تظهر بعد ذلك. وكما أن الإيقاع لا يظهر أبداً إلا مع تكراره، فإن القدر هو رنين ماضٍ ضرورتُه لا تُسمع إلا في هذا الرنين نفسه. (وكذلك أيضاً، ألا نمتلك الحق في إقامة تعارض بين التفسير العقلاني والتكرار: يستدعي هيغل، في المقام الأخير، التكرار بوصفه برهاناً على الضرورة العقلانية للتغيير التاريخي: لقد سقط نابليون مرتين، وطُرد البوربون مرتين، إلخ).

إذا كان قدر أوديب يرن في قدر أنتيغون، فيجب حينئذ القبول بأن

عقدة الذنب لدى أنتيغون عقدة ملتبسة، وبأنه يوجد، في فعلها كما في ألمها، جزء من «الوراثة»، وبقول آخر جزء من موروث «موضوعي» ولا واعٍ (غير واعٍ). ولقد يعني هذا أن التراجيدي لا يظهر إذن إلا للمشاهد أثناء التمثيل.

ولكننا ذكرنا في الأعلى بأن الوعي الحديث لا يدرك عقدة الذنب إلا تحت شكل ذاتي حيث تكون مرتبطة بإرادة واعية، ومرتبطة مع عقدة الذنب الوراثية. فإذا كانت كذلك، فإنها تصطدم بالمتناقض. ولهذا، فإن الوعي الحديث يحاول أن يختزل هذا التناقض بالبحث عن المذنب الأول على الأقل. ولذا، فهو يحتاج إلى جريمة أولى «حقيقية»، وإلى شرير أصلي. وبعد ذلك، يستطيع أن يقبل، إلى حد ما، أن تقع عقوبة الفعل على الخلَف. ومع ذلك، فإن كيركغارد يقول لنا إن المقصود في التراجيديا ليس هو هذا على الإطلاق. فإذا كانت العقوبة «مستحقة» -وإن لمرة واحدة- فليس ثمة لبس تراجيدي حقيقي: عندما يعاقب الله الأبناء، مثلاً، على جريمة الآباء. وهذا يعني إذن أنه يجب فهم عقدة الذنب «الموروثة» للتراجيديا على نحو آخر غير اللجوء إلى فكرة المسؤولية الأولى المنتقلة بعد ذلك عبر النسب- وهي فكرة تخلط بين نموذجين من العلاقات، كلاهما بعضه غريب عن بعض.

يجب البحث عن عقدة ذنب ملتبسة أصلاً بعيداً عن التعارض غير التراجيدي للاوعي ولعقدة الذنب.

إننا نعرف أين نعثر على عقدة الذنب هذه، وذلك لأنها هي المقصودة في صفحات «متصور السأم»، المخصص للخطأ الأصلي. فخطأ آدم وحواء ليس أقل غرابة ولا أقل تراجيدية من خطأ أوديب. وربما يكون في هذه الأسطورة للسقوط الأصلي حيز لفهم التباس الخطأ، وإن كان بشكل مُلْغَز.

يصر كيركغارد بالفعل في «متصور السأم» أن يبرهن أن السقوط لا يمثل الخطيئة الأولى، لأن آدم مازال يجهل الخير والشر عندما ذاق الثمرة. وأما ما كان يغويه ويجعله سئماً، فهو «إمكانية القدرة»، وليس بَعْدُ إمكانية

الشر. ولذا، فإن المقام الملغز لفعل الأبطال الأسطوريين والتراجيديين، يستند إلى الجهل القلق الذي ينفذون فعلهم فيه. فأوديب، المتوفز بخوف غامض والمهموم بحل الألغاز، كان يجهل ما يفعل -ومن كان يقتل ومن كان يتزوج. ولذا، فإن الشقاء الذي نزل بأوديب كما نزل بآدم إنما كان فيما «بعد الحدث» بظهور البراءة، والتي أصبحت «الآن ضائعة». فالمعرفة التي اكتسباها بنفسيهما عن طريق فعلهما قد غدت متأخرة على وجودهما. ولذا، فهما صارا يعدان مثل الوارثين لهذه الأفعال. ومن هنا، فلا وجود لعقدة ذنب ملتبسة إلا في عمق هذا التأخر الأصلي للوعي المذنب وعدم الإمكان في أن يكون حاضراً إزاء «الخطأ».

وربما لا تكون المأساة شيئاً آخر غير انبثاق ماضٍ لم يك قط حاضراً، وهو الآن، وفجأة، يمزق الحاضر. ولقد توقف هيغل من قبل على هذه الخصوصية من خصوصيات عقدة الذنب لدى أوديب والتي تمثل، تبعاً له، الصراع بين الفعل الواعي والفعل المنجز بلا وعي. وإذا كان ذلك، فليس مدهشاً إذن أن يكون هو قد وضعها هو أيضاً بين قوسين في «الجماليات»، إلى جانب مأساة آدم: «ولكن فكّاك الألغاز القديم انتهى إلى خلع الحجاب الذي يغطي قدره، كما انتهى إلى اكتساب المعرفة الرهيبة بما هو. ومع هذا الحل للغز بالنسبة إلى نفسه، كان مثله كمثل آدم. فهو بعد أن عرف الخير من الشر، أضاع سعادته. ولقد عاد هذا البصير أعمى، وهرب من العرش، ونفى نفسه من التيبيس، وذلك مثل آدم وحواء عندما طردا من الجنة».

وهكذا تبدو الجنة وكأنها صورة للجهل أو للبراءة الضائعة. ولذا، لم يكن السقوط، بالنسبة إلى كيركغارد، ممراً من البراءة إلى عقدة الذنب، وذلك لأن البراءة لم تك قط واعية لذاتها، ولكنها لم تُعط إلا بوصفها كانت ضائعة: البراءة التي تسمى «ناكصة». وكذلك الشر، فإنه لم يكن هنا من قبل لأن السقوط يكشف عنه. ومن جهة أخرى، فإن البراءة ما كان يمكن لها أن تكون محضة لأنه يجب عليها أن تكون قد سُكنت بسأم الممكن («الممكن قدرة»).

توجد أسطورة الأصل هنا على نحو أقل مما هي تمثيل للاختلاف الأصلي. ولذا، فإن اكتشاف الاختلاف الذي صنعه آدم لنفسه بقفزة واحدة، قد أصبح شرطاً للذنب. وإن هذا الضرب من التناقض الذي يتمثل في السقوط، ليعبر عن الوعي الممدَّد أو المرجأ الذي اكتسبه الإنسان من نفسه (وبنفسه)، متعلماً بهذا اختلافه أيضاً (الاختلاف الجنسي، الانفصال عن الله، المنفى، الاختلاف مع الذات).

لقد حاولت أن أبين في «التناجي»[5] أن أسطورة السقوط لا تشتق الاختلاف من أصل بسيط، ولكنها تبرز بالأحرى أصالة الاختلاف. ومن هنا، فإن كيركفارد يزعج المركزية الحديثة، وخطاب الذاتية والوعي بوصفه حضوراً لذاته، ومهما كانت الأشكال التي يمكن أن يتخذها هذا الخطاب.

لم يحل كيركغارد في محاضرته عن التراجيدي إلى السقوط، ولكنه أحال فقط إلى فكرة الخطأ المتوارث الذي يقدم مع الخطيئة التراجيدية سمة مشتركة هي «خطأ مع كونه ليس كذلك»، وهذا يعني جوهرها الملتبس. وإنه ليميز، من جهة أخرى، في الخطيئة الموروثة، العنصر الجمالي عند الإغريق (القدر، قسرية الآلهة)، من العنصر الأخلاقي (العقوبة «المستحقة» في العهد القديم)، كما يميزه في النهاية من القضية التي يسميها «الميتافيزيقا»، أي التي تحيل هنا إلى قضية الشر المسيحي. ولقد يبدو لي، مع ذلك، أن دافع الوراثة -سواء قاربناه من وجهة نظر جمالية أم دينية- تركز دائماً على الأصل كما لو أن الأصل يستطيع أن يكشف عن الوراثة. وما دام الحال كذلك، فإن قراءة الأساطير التراجيديا، أو لنقل الدينية، فإنها، لبعدها عن أن تقودنا إلى أصل الوراثة، تكشف عن نوع من الوراثة الأصلية، بمعنى التأخر الأصلي أو المنفى البدئي الذي يكتشفه الوعي ويتألم منه.

وأما بالنسبة إلى أنتيغون سوفوكل، فإن عقدة ذنب أبيه تبدو حدثاً خارجياً أيضاً، وواقعاً موضوعياً كان ألمه الخاص غريباً عنه. فأنتيغون لم

تقل شيئاً عن القدر العائلي، والذي يراه الجمهور وحده. وإسمين هي التي ذكرت أختها بجرائم أوديب وجوكاست وشقائهما . والمقصود الآن هو فهم أنتيغون بما أن عليها أن ترتكب الحماقة وأن «تفكر» بألم أوديب.

وهنا نجد أن كيركغارد يعيد كتابة أنتيغون: «سأرسل بطلتي التراجيدية عبر العالم، وسأعطيها، وهي بنت الألم، الشقاء مَهْراً». وأما الأب الثاني لأنتيغون، وهو المؤلف، فيترك لها ميراثاً إضافياً . وها هو يصوغ حكايته الخاصة ويرسم لوحته (لأنتيغون؟)، ليس من غير أن يقلب الأسطورة قليلاً .

ما تفقده أنتيغون هنا ليس جريمتها، ولكنه المعرفة. فهي الوحيدة التي حازت المعرفة بجرائم أبيها . وهي إذ تسكت، فإنها تنقذ أولاً مجد أوديب. وأخيراً، عندما يموت أوديب (وهذا ما يسميه كيركغارد «انحراف خفيف إزاء الأسطورة»)، «فليس ثمة أحد يعلم بجرائمه، حتى هو نفسه». ولا يوجد أحد يشك في ماضي أوديب، باستثناء أنتيغون التي تعرف كل شيء. والمؤلف لا يقول من أين تأخذ هذه المعرفة، ولكنها تعرف. وإن هذا اليقين ليرمي بها إلى السأم.

إنها تعرف كل شيء -ولكن يجب أن تحفظه سراً، منفصلاً، مطلقاً . فهذه المعرفة معرفة خاصة بكل دقة، وهذه المعرفة معرفة تخصِّب ألمها وتولِّده. يقول كيركغارد: «من منظور جمالي محض»، إنها «أم عذراء». فهي تحمل فيها هذه المعرفة المطلقة، وتحمل طفلاً سرياً أنقذته من النسيان. وإنها لتغيب عن عالم الأحياء كما تغيب عن عالم الأموات في حراسة هذا المدفن- حتى الموت.

«يمثل المدفن على الدوام باطناً، وتضميناً بالنظر إلى التواطؤ، ولكن بما أن التواطؤ طفيلي، والداخل المتناغم في داخلي، وهو مقصي عن حيز الاندماج العام الذي يأخذ فيه مكاناً بالقوة، فإن شريعة الدفن تحتفظ في التكرار بالصراع القاتل الذي تقف عاجزة عن حله».

إن أنتيغون إذن هي الوراثة الوحيدة من أبيها لعقدة الذنب. وتراجيديا وضعها هنا لا تكمن فقط في النسب الذي يجعل كل فتاة «تفكر» بصورة أبيها، وذلك تبعاً للتصور النظري للنسب، ولكن أيضاً في الاعتراف المؤلم والمتعقل لهذا الانعكاس بوصفه حقيقتها. وهي حقيقة تمنع كل شفافية وتحكم عليها أن تكون سراً. وهي حقيقة أيضاً حيث تضيع بالضرورة، أي حيث تتلف صورتها الخاصة المسكونة بالأرواح والمضطربة بهذا الأصل المتواري والحاضر في الوقت نفسه.

إن هذا الانعكاس الأصلي هو الذي منع الاعتراف بالصورة أو بالانعكاس بوصفه صورة للخاص. وهو الآخر الذي تراه البطلة التراجيدية أو تسعى أن تراه في صورتها الخاصة، وذلك مثل Hogne التي لما رأت انعكاسها في الماء، سألت نفسها من أين يأتيها هذه الوجه المخيف، هذا الوجه الذي صممته مع كوبولد، ومثل هاملت الذي يقبض على جريمة أمه، ومثل روبير الشيطان القلق بأصل ميله للشر - وثمة صور كثيرة تقلق التكرار.

ومثل كيركغارد أيضاً. إن النصوص التي تعالج اضطراب تطابق الولد مع أبيه أكثر بكثير مما يمكن أن نذكر به هنا، ولكننا نستطيع على الأقل أن نستدعي مقطعاً من «المذكرات» حيث يتذكر كيركغارد حديثاً دار بينه وبين أبيه حول قضية التوبة. فهو يريد أن يعرف هل هي ممكنة دائماً: «... أجاب أبي بجدية كبرى: ثمة جرائم لا يمكن محاربتها إلا بالعون الدائم من الله. وركضت إلى غرفتي لكي أنظر إلى نفسي في المرآة». وهناك مقطع آخر في كتاب «مذنب؟ غير مذنب؟»: «كان ثمة أب وابن. ابن كأنه مرآة ينظر الأب فيها إلى نفسه، وبالنسبة إلى الابن، كان الأب بدوره مرآة [...] ويحصل أحياناً فقط أن يقف إزاء ابنه، ينظر إليه ويقول: «مسكين أيها الطفل، تعيش في يأس أصم». ولم تكن القضية أبداً كيف يجب معرفة هذا وإلى أي درجة هو صحيح».

توجد إذن علاقة مرآوية، ولكن ليس ثمة علاقة انتقالية، والسبب لأن صورة الآخر لا تمثل هنا وسيطاً يؤمن المساواة مع الذات والتفكير بالذات تفكيراً خاصاً. فالاعتراف بالآخر ليس إعادة استملاك ولا هو مصالحة: إنه القبول بالصدع. ولذا، فإن التفكير يعني الاستقبال بذاته للآخر، أي بوصفه جرحاً للخصوصية.

لقد كانت أنتيغون مخطوبة أيضاً. ويجب إذن متابعة حكايتها كذلك لكي نرى كيف أن سرها الرهيب قد دفع بها لكي تتخلى عن هذا الذي يحبها. فهل ثمة حاجة إلى القول كم كانت حبكة هذه الحكاية -عقدة الذنب الوراثية، السر، الحب الشقي- تبدو متابعة، سمة، لما هو مكتوب في مكان آخر عن تراجيديا هي تراجيديا كيركغارد، وأننا نميل إلى فهم هذه اللوحة لأنتيغون بوصفها لوحة لا يمكن أن تكون ذاتية؟

إن أنتيغون، لما كانت تعرف ماضي أبيها، فإنها لم تجرؤ أن تركن إليه. وأما بالنسبة إلى ما تبقى، فإنها لم تستطع أن تحدد شيئاً: «فهل الأب نفسه كان يعرف؟» إن هذا اليقين يجعل الألم قلقاً: «إنها، في حياة أبيها، لم تستطع أن تبوح له بحزنها، لأنها لا تعرف إذا كان يعرف، فغامرت والحال كذلك بإطالته في الألم ذاته». ربما يتمثل الركون إلى أوديب في كشف خطئه. ولذا، فإن أنتيغون كانت محكوماً عليها بالسرية إذن. ويكمن التضارب التراجيدي الذي سيقود انتيغون الآن إلى ضياعها في حبها المشطور لهيمون. فاحتراماً لأبيها، لا تستطيع أن تقول الحقيقة لهيمون. ولكنه هو نفسه كان جد لطيف مع تلك التي يحبها. ولذا، لم يكن يشك في أي شيء من الأشياء. ومن هنا، فهي مضطرة إذن أن تضحي بحبها إزاء ورعها النسَبي: «إنها انتصرت -وهذا يعني أن سرها هو الذي انتصر في حين أنها انقهرت». وهكذا، فإن ذكرى الميت تخطفها من الحي، وإن هذا وذاك يسببان خسارتها.

يمكننا إذن أن نصف السمة الحديثة لأنتيغون هذه بقولنا إنها تمثل

الطريقة المفكر بها لعقدة الذنب القديمة. فالمعاصرون التقطوا عقدة الذنب الذاتية، والمفكر بها، والمرتبطة بالخطأ الفردي، ولكن كان يجب على الفرد أيضاً أن يعترف بتصميمه الموضوعي بوصفه «شرطاً روحياً»، وأن يعترف أن هذا التصميم قد أصبح عنصراً للحقيقة ولجوهرها. وإن المؤلف كان قد ترك لأنتيغون وحدها كل ثقل الألم عن طريق موت أوديب وجهله: لقد كان هذا هو مهرها. ومع ذلك فعلينا أن نلاحظ أنه إذا كنا نعتقد أننا نرى كيركغارد يستظل بسمات أنتيغون، فإنه هو نفسه يتماهي أيضاً مع أوديب بما أنه يقدم نفسه من غير توقف بوصفه أباً لأنتيغون-(ته). ولذا، فهو يعترف أنه يمتلك إزاء بطلته «علامة ضعف لعشق أبوي». (هو الذي أعطى كثيراً من الأسماء المستعارة، كان يستطيع هذه المرة أن يوقِّع «أوديب»).

لقد كان هذا النوع من القضايا غير متوقع انطلاقاً من الأنتيغون القديمة. ونحن أيضاً منساقون بعيداً جداً عن التأويل الهيغيلي، لأن القضية لم تعد على الإطلاق تتعلق بجريمة أنتيغون. فكيركغارد إذ تخيل أن أوديب قد مات وهو يجهل جرائمه، وأن أنتيغون هي الوراثة الوحيدة للمعرفة، فقد هشم كل إمكانية للتأويل الجدلي والنظري. ولذا، فإنه لم يعد يمكن فهم أوديب وكأنه بديل للاختلاف غير الواعي/ الواعي. وبكل تأكيد أيضاً، فإن أنتيغون لم تعد هي البطلة التي تجسد الوعي الأخلاقي الذي يجب «أن يفسر معارضها وكأنه عمليتها الخاصة وأن يعرف خطأ»، وذلك تبعاً لقراءة هيغل الذي يرى هنا شكلاً أكثر كمالاً للوعي الأخلاقي. ولكن كيف يُعرف خطأ الآخر؟

ينقسم أوديب إلى اثنين: المجرم البرئ وابنته. وتجتمع كل عناصر التراجيديا القديمة بشكل آخر، وتفسح المجال لصراع أصلي. فلماذا سميت أنتيغون؟ لأنه كان يجب أن تكون فتاة المذنب، وأن يكون لها ما يكفي من رحمة النسب -هذه سمة جوهرية من سمات أنتيغون القديمة- لقبول

ميراث الخطأ، أو لقبول عقدة الذنب. فلقد كان يجب أن تكون أنتيغون، ابنة أوديب، وليس شيئاً آخر. ولماذا ابنة وليس ابن؟

إن هذا يكون لأن مهمتها تكمن في كونها الخطيبة، والأم، وحارسة قبر المدفن. وهنا كما في قانون الوايكوس للهيغيلية، فإن نُصب القبر هو من العمل الأنثوي- قرعة الحزن أيضاً.

ولقد نجد أيضاً مع قضية التهدئة التراجيدية، أن المقصود هو الأم.

وإننا لنتذكر، بالنسبة إلى هيغل، أن شعور التهدئة الذي تثيره التراجيديا، يرتبط بالعقلانية التي تدخل الفرد إلى حدوده، والتي تلغي، بوساطة تضحية الفرد، أحادية الكلام المهيج الذي يقدمه. ويضع كيركغارد في موضع البداهة أثر المرارة والراحة اللذين يقود إليهما التمثيل التراجيدي لأنه يُظهر للفرد نسبيته ويعفيه من المسؤولية المحضة لحياته. ثم إنها إذ تأخذ الماضي الذي يمثل قدراً بالحسبان، فإنها تخفف عنه حمل التشاؤم حيث يتلفه الشقاء إذا لم يكن يدين به لأحد سواه. وثمة شيء من عذوبة الأمومة للتراجيديا التي تذكر الفرد بأنه طفل. ويمكن للفكرة أن تدهشنا لأن هذا أيضاً كان طفلاً (ابن أو ابنة) يكتشف الفرد فيه التراجيدي. ولكننا نجد في مؤثرات التراجيدي التباس طبيعته. وهذا، في عقدة الذنب التراجيدية، ما يأخذ الذاتية ويجعلها تكابد الخلاص من حمل مجهد جزئياً في الوقت نفسه، والذي سيكون أكثر ثقلاً أيضاً إذا لم تدن به إلا إلى ذاتها وحدها. ومن هنا، فإن كيركغارد يستمر متمسكاً بغموض علاقة النسب. ويشير النسب، تارة، إلى اختلاف الفردانية المشتقة، وهي من أجل هذا يقسمها انعكاس الآخر (الأب) ويسمُها. ويحيل، تارة أخرى، إلى وحدة قانون الجيل، والذي يعد، بعالميته، مواسياً (وأمومياً). وإن هذه المواساة التي تنجزها التراجيديا جمالياً، تنتسب، بالنسبة إلى كيركغارد، إلى المواساة الدينية: عندما يتداعى المذنب تحت ثقل خطأه، فإن المواساة الدينية تظهر في عقدة الذنب العامة التي ظهرت فيه. ويقدم هذا التحليل للمواساة

الدينية قياسياً بدهياً مع تحليل فرويد، والذي يرى أن عقدة الذنب الدينية، والجماعية، تزيل عبء الفرد وتبعد عنه العصاب النفسي.

ويمكننا أن نقول عموماً إن كل نظريات التراجيديا تجعل الألم وانمحاء الفردية بما هي كذلك، أمراً بدهياً. وهذه هي الحالة عند نيتشه الذي يربط الهدوء التراجيدي بالفرح الذي يلد من إبادة الفرد. والفرد، من غير يأس، يتأمل إرهاب الوجود الفردي، ويتماهي، في حالة الوجد الديونيسي، مع الكائن الأصلي نفسه. إنها الأم: «تحدثنا، في الفن الديونيسي، هذه الطبيعة نفسها بصوتها الحقيقي. كونوا كما أكون! أنا، الأم الأصلية، التي تخلق دائماً من غير الانشقاق الملح للظواهر، والتي ترغم على الوجود دائماً، وتمتعني بهذه الأمساخ»[6].

يكون الفرد هادئاً عندما ينسى نفسه في وحدة غير متميزة، ينبوع كل تميز، ويسمى هذه التهدئة «الأمومة». «فالأم التراجيدية»، هي الاسم الذي أعطاه جورج باتاي للتراجيدي. فالوسوسة «بالثدي الأموي»، والأرض الرطبة، وما تحت الأرض المعتمة التي سيتقلب الإنسان فيها، تربط وجوده الإنساني بالتراجيدي[7]، وبالموت وبالأم.

ويجد الفرد، عند كيركغارد، تمثيلاً لاختطاف الوعي، مؤلماً وناعماً في الوقت نفسه. ويكابد الوعي المهشم في الآن ذاته من السأم والنشوة. إذ ثمة متعة لنزع الملكية التراجيدي. وكيركغارد يدعونا لكي نتعرف على هذا الأمر عند الإغريق - ولكن القارئ يستطيع أيضاً أن يعرف هنا الصورة المسبقة للهوى المتناقض للذكاء الذي يريد ضياعه الخاص، وهو غير قادر أن يفكر باختلافه.

ويبدو أن تمثيل القدر في التراجيديا، والخطيئة العالمية في الدين، يريحان إذن الوعي الفردي في اللحظة نفسها التي يُظهران فيها له ثقل مورثه. وماذا عن التحليل النفسي؟ ألا يوجد هنا مسرح جديد، وعرض تراجيدي جديد، وشكل آخر من أشكال التهدئة؟ فما هي عقدة الذنب

الحديثة هذه التي قام فرويد بدوره مؤولاً لها؟ ومن أي عقدة ذنب على الفرد أن يتألم، ومن أي ذنب يجب عليه أن يتحفف؟ -ها هو أوديب يعاود ظهوره.

تعاود التراجيديا البدء فوق مسرح آخر. فإن كان هذا المسرح هو مسرح اللاوعي، فهل هذا يغير الأشياء جذرياً؟ هنا نرى أيضاً أن عقدة الذنب الأوديبية قد حدثت بعد حدوث الخطأ. وهنا نرى أيضاً أن زمن الخطأ قد اختفى. فنحن نذكر أن فرويد قد تردد في كتاب «الطوطم والتابو» بين تفسير تاريخي ونسلي لعقدة الذنب، مفترضاً انتقالاً سلفياً وبدائياً لعقدة الذنب (القتل البدئي للأب)، وبين تفسير وراثي يدخل الاستيهامات والغرائز العدوانية للفرد إزاء الأب- هذا وإن التفسيرين لا يتقاصيان.

ولكن، يجب، في الحالة الأولى، افتراض وجود سيرورة للوراثة. ولذا، فإن فرويد يطرح السؤال الآتي. «أي الوسائط يستخدمها جيل من الأجيال لكي ينقل حالاته النفسية إلى جيل لاحق؟» وإن فرويد إذ يعترف بأن سؤاله لم يتلق جواباً شافياً، فقد رأى مع ذلك أن أي سيرورة نفسية لا يمكن أن يخفيها أي جيل عن الجيل الذي يليه. وتبدوا الأجيال اللاحقة أنها تفهم الآداب بلا وعي، والطقوس، والمتصورات التي صمدت في وجه الموقف البدائي إزاء الأب البدائي، ونجحت في أخذ الميراث العاطفي على عاتقها. وهنا يستشهد فرويد بجملة غوته في فاوست: «ما أنت ورثته من آبائك، اكتسبه لكي تمتلكه».

تضع هذه الفرضية إذن عقدة الذنب موضعاً تقيم فيه علاقة مع النسب ومع سيرورة ثقافية للوراثة. ويبدو أن التحديد الوراثي لا يمكن الانعطاف عليه لأن جيلاً لا يستطيع أن لا يورث الجيل اللاحق، وأن اللاحق (إن كل جيل بنفسه يعد لاحقاً) يجب عليه دائماً أن يقبل الميراث. قبل: هذا يعني بقول آخر احتمل وتألم.

وأما في الحالة الثانية، فإن الواقع النفسي والماضي الفردي يكفيان لتأسيس عقدة الذنب من غير أن تكون ثمة ضرورة للجوء إلى ميراث تتركه أجيال سابقة. وكذلك أيضاً، فإن هذا «الأساس» ألا يلغي كل ميراث لأن «أسطورة أوديب تعلي قيمة قوة قهرية كل واحد يعترف بأنه تلقى في نفسه آثار وجودها». ولقد يعني هذا إذن أن كل واحد مازال عنده ما يشغله بآثار، بل بآثار شيء ما لم يحدث في الماضي، أي في ماضٍ كان حاضراً، لأن المقصود هي آثار لاستيهام. وسواء كان قتل الأب واقعاً أو استيهاماً، فإنه «الحدث الكبير الذي بدأت به الحضارة، والذي لم يكف مذ ذاك عن تعذيب الإنسانية». ولأن هذا الاستيهام متصل بالأب، بوصفه الهيئة المانعة، فإن عقدة الذنب الأوديبية، تمثل مهر كل كائن إنساني خاضع لهذه الهيئة، أي خاضع لقانون تحريم ارتكاب المحارم. وأخيراً، فإن هذا القانون وحده هو الذي، في إطار النظام الإنساني للجيل، صنع الماضي المطلق، والذي صارت عقدة الذنب، بالنسبة إليه، ممكنة. وقد كان صوغ الأنا العليا نتيجة، مثل كل عقدة ذنب، لهذا الميراث العالمي. ولقد يعني هذا إذن أنه يوجد ميراث مضاعف: إن كل واحد، بوصفه ابناً، يكرر لنفسه المشهد الأوديبي، فيترك مقتل الأب فيه آثاراً فريدة. ولكن من جهة أخرى، فإن كل واحد يلتقي في مورثه العائلي والثقافي آثار هذا المقتل: في كلام أبي أو في الشعائر التي بقيت من الأجيال السابقة. ولكن هذه الأجيال لا تنقل شيئاً آخر سوى قانون الجيل و«تأثيراته». ألا وإن كل واحد يعود فيبدأ إذن التراجيديا نفسها. وبهذا المعنى، فإن الميراث لا يشير إلى أي نقل لأي مكتسب بفضله يستطيع جيل أن يتجاوز سابقه، ذلك لأنه يستلزم بالأحرى ضرورة التكرار. ومادام القانون يتكلم باسم الأب، فإنه ليس لعقدة الذنب تاريخ. وإذا كان ذلك كذلك، فلماذا نفترض أنه وجد بداية، وإن كان تحت شكل استيهام أول؟ لعلنا نقول إن فرويد أيضاً يلاحق الأصل المطلق، لكي يبقى تابعاً، على الرغم منه، لإشكالية البداية، ولجيل عقدة الذنب، في الوقت الذي يظهر فيه أنها تمثل قانون الجيل.

إنه إذن القانون (العالمي) لتحريم ارتكاب المحارم الذي يظهر في صورة القدر. أو بالأحرى، فإن عقدة الذنب بوصفها صدى للقانون هي القدر. أليس هذا هو الذي يُفهم مسبقاً من كلمة «قدر»، حيث يُصدي «الكلام» ويشير بداية إلى كلام الله، أي إلى قرار إلهي لا رجعة فيه؟

ولكن عقدة الذنب هي السأم أيضاً بلا انفصال. فلماذا يهدئ التحليل النفسي؟ لأنه يعطي السأم وجهاً، ولأنه يعطي عقدة الذنب تفسيراً عالمياً، أو يستند على الأقل إلى قانون عالمي. وإنه ليعطي نسخة جديدة عن هذا «الكائن طفلاً» الذي تتكلم التراجيديا عنه وتعرف الفرد أنه طفل. فإذا كان اللاوعي هو اسم لما قد جاء يشوش الوعي الفردي ويهدئه في الوقت نفسه، فهلا كان ينتمي إلى تمثيل جديد للتراجيدي؟ ربما كان يمكن الكلام عن أوديب فرويد كما نتكلم عن أوديب سوفوكل، أو كما نتكلم عن أنتيغون كيركغارد ... (يتموضع كيركغارد بين الاثنين: إنه يعطي تأويلاً لتراجيديا لم تكتب بعد، ولكنه يلخصه سنداً لحاجات «نظرية» يبين أنها معروفة في خياله. فحكاية أنتيغون هي تأويل للتراجيديا [الإغريقية]).

وسنقول، مع ذلك، إن التحليل النفسي ليس خيالاً ولا هو نظرية فقط، وأنه يهدئ عن طريق الممارسة. ومع هذا، فإن هذه الممارسة، تفتح هي نفسها حيزاً للخيال: إن علم المداواة في تحليل الانتقال يتصل اتصالاً وثيقاً بالمسرحة، وبإعادة تمثيل ماضٍ تم نسيانه. ويكمن أثر هذه المحاكاة في كونها مدركة كما هي، أي بوصفها انعكاساً: «[إن الطبيب] مضطر أن يدع المريض يعيش مرة ثانية العيش جزءاً من حياته كان منسياً، ويجب عليه فقط أن يتنبه فيحتفظ بدرجة معينة من الرزانة العليا التي تسمح له بأن يرى، على الرغم من كل شيء، أن الواقع الذي يحياه ويعيد إنتاجه ليس سوى مظهر ولا يعكس غير ماضٍ منسي...» (دراسات في التحليل النفسي). ولقد نرى أن أعظم ألم تراجيدي إنما يوجد خصوصاً في الحالة المرضية لهذا الذي هو مضطر أن يكرر المكبوت بدل أن يتذكره.

ولكن يجب عليه أيضاً أن يكرره لكي يتذكره. وهذا يعني إذن أنه يجب أن يكرر، وأن يؤدي أو أن يؤول أوديب بنفسه، مع ما يكفي من البعد لكي يرى بأنه يكرر ولكي يقبل هذا التكرار.

ولقد علق فرويد، من جهة أخرى، أهمية قصوى على الأثر العلاجي لكتله النظرية التحليلية: «لقد قلت مراراً إني أرى أن المعنى العلمي للتحليل أكثر أهمية من معناه الطبي، كما أرى في العلاج أن فعل الكتلة تفسيراً للأخطاء وعرضاً، أكثر من شفاء أشخاص معزولين». ولذا، فإنه من الممكن للتمثيل التراجيدي أن يفسر مؤثرات النظرية التحليلية على الأقل بمثل ما تفسر به هذه النظرية مؤثرات التراجيديا. وفي التمثيل «analytique – تحلي إيقاعي- (إنني أقع في كثير من الأخطاء حين أقوم بالطباعة، ولكن سأترك هذا الخطأ)- وأنا أريد إذن أن أقول في التمثيل التحليلي (analytique) لعقدة الذنب، يوجد التمثيل على وجه التحديد، وشيء كما لو أنه إخراج نظري، أو مثل الدراما والتاريخ، أو مثل الحكاية الخرافية بالمعنى الأرسطي للميتوس (جمع من الأفعال). وإننا لنستطيع، من غير إسقاط النظرية على الأسطورة بسرعة كبيرة، أن نتساءل عما إذا لم يكن من الضرورة أن يكون التمثيل حقيقياً لكي يكون مهدئاً. فقد يكفي الوعي القلق أن يعود إلى بدهية تقول: «أجل، بالتأكيد، يجب أن يكون هكذا». وهذا ما يقوله فتجنشتاين في السطور الأخيرة من ملاحظاته على فرويد: ثمة أسطرة ذات سلطة عظمى...

وهذا لا يعني على الإطلاق، كما هو معلوم، أن نتخلى عن هذه الأسطورة، إذا كانت هي كذلك كما هو معلوم. أولاً لأن المرء لا يختار أساطيره، وثانياً لأن الأمر يتطلب تأويلاً جديداً، ونظرية أخرى، أو أسطورة أخرى.

ويجب علي الآن أن أعود إلى سؤالي البدئي: ماذا تعني كلمة «حديث» بالنسبة إلى كيركغارد؟

إذا كانت كل حداثة تقول نفسها بالتعالق مع ميراث، فإننا نقول بصوت أكثر علواً: إما أن الحداثة تعني «التجاوز»، وإما هي شكل من أشكال التكرار. ولا يمكننا أن نحافظ على هذا الاختيار إلا إذا حُدد التكرار بوصفه شيئاً آخر غير عودة الشيء ذاته.

لقد سبرنا خصوصاً، مع علة الصدى، شيئاً ينتمي للوهلة الأولى إلى عودة ما. وإن أنتيغون لتعكس ألم أوديب. وهي في الوقت نفسه تجعل هذا الألم أملها الخاص: هذا يعني أنه ثمة تأويل -وإذن ثمة تفكر. ولكن الأمر ليس ذي بال، لأن وعي التكرار، والانعكاس كما هو هكذا، يمنع دعوى إعادة التملك من التشكل على نفسها. وإن أنتيغون لتقبل مهرها، بيد أن هذا لا يعني أنها تستطيع أن تعترف به بوصفه مهرها الخاص. ويبقى هذا الفارق كأنه جرح.

ولكننا لا نستطيع أن نفسر التراجيديا الحديثة بالإحالة إلى الميراث فقط، والسبب لأن التراجيديا تستطيع مسبقاً أن تعلمنا ما يعنيه الفعل «ورث». وإن هذا ليعني إذن أنه يقع على عاتق التراجيديا أن تساعدنا لكي نفهم الحداثة وليس العكس.

يبين لنا أوديب -كما آدم- أن الميراث هو ما يمكننا أن نتلقاه من غير فهمه، وهو الأسبقية المسبقة المطلقة لمعطى يمنع الوعي من امتلاك علاقة بذاتها كما لو أنها علاقة بخصوصه.

وينتمي هذا الاكتشاف المسبق، الذي هو ألم، إلى عقدة الذنب الملتبسة والتي أعطتها أنتيغون كيركغارد الشكل الأكثر تطرفاً وذلك بإفناء عقدة الذنب والاشتقاق النسبي. فقبول هذا التأخير الأصلي ليس شيئاً مما يمكن للذات أن تفكر فيه -لأن الوعي لا يستطيع تفكيراً بالاختلاف إلا بذاته، وهو غير قادر أن يلعب على حدوده الخاصة. وإن هذا العجز هو الذي يتحكم بـ «التمثيل»، وبـ«المسرحة»، وبإنشاء النظرية، وبـ«التأويل»[8]. وما سيميز الحداثة حينئذ ربما يكون وعي الضرورة التراجيدية للتأويل غير

المتناهي. فتراجيديا التأويل والتراجيديا بوصفها تأويلاً يسبقان دائماً تأويل التراجيدي في زعمه الخروج من التمثيل بوساطة التأمل. ولكن هذه الحداثة ليست جديدة تماماً لأننا نجدها في صورة القدر بوصفه صدى مرة ثانية، أي بوصفها تحديداً بالاختلاف مع الذات، من غير أن تكون حاضرة هي نفسها.

إن الألم، كما تشير إليه الكلمة جيداً بالفرنسية، ووعيه «المؤلم»، لا يشيران إلا شقاء مستحيل الحضور: «إن الشقي غائب عن نفسه دائماً [...] وغير حاضر بذاته أبداً».

إن التفكير بالتراجيدي في هذه الأوضاع ليس هو العودة إلى شيء كان حاضراً، ولا هو صيرورته الحاضرة، إنه فقط ترك يرن في ذاته، وقبول الرنين، و«تألم» الألم. ألا وإن المقصود هو إعادة المباشرة أو «التكرار»، وليس تكراراً لاستبطان تأملي.

لقد وجدت ثانية، عند هذه النقطة من مساري، نصاً لفيليب لاكوي لابارت: «La Césure du speculatif – وقف التأمل»، وهو نص يصاحب ترجمته الفرنسية للترجمة. وقد وضعه هولدرلان لأنتيغون سوفوكل[9]. وقرأت ما يأتي: «أحب إذن أن أسأل نفسي في هذه الأثناء إذ لم يكن من واجب الحديث، بالنسبة إلى هولدرلان أن يكون، بدقيق المعنى، مثل فوات الأوان للفن الإغريقي: أي تكرار ما حدث من غير أن يكون قد حدث وصدى هذا الكلام غير المنطوق الذي كان قد رن بالأحرى في شعره». وتترجم هذه الصيغة الجميلة، أكثر مما فعلته، فكرة التراجيدي الحديث كما اعتقدت أنني سمعتها في أنتيغون كيركغارد.

ولقد أضاف لاكوي -لابارت بعض السطور في الأسفل، تساءل فيها عن ترجمة من الترجمات، أي عن التكرار الذي لن يكون محاكاة بالمعنى الكلاسيكي ولا جدلاً: «يجب في النتيجة، بالنسبة إلى هولدرلان، جعل الفن الإغريقي يقول ما لم يقله، ليس عن الطريقة التي تخص نوعاً من

الهيرمينوطيقا المستهدفة لمضمون خطابه، ولكن عن الطريقة الأخرى- والتي امتلك إزاءها إحساساً أنه ثمة فئة ما تنقصنا- التي يكون المقصود فيها ببساطة جعل ماكان قد قيل (وكأنه) مثل هذا الذي لم يُقل: والشيء نفسه يكون في الاختلاف إذن». ولذا، فإن الترجمة تمثل اسماً آخر للتراجيديا.

لقد صمم كيركغارد، مع أنتيغون، ترجمته الخاصة لأنتيغون إذن. فلماذا لم يكتبها؟ ولماذا بقيت مخططاً، ومسودة، ولوحة، غير مكتملة؟

يبدو أنه يفسر نفسه ببراعة غريبة، في وسط محاضراته، إلى مستمعيه «رفاق الموت». وإنه ليذكر بأن طلبهم المشترك كان عدم الكتابة مطلقاً غير أعمال مجزأة، وغير مكتملة، وشيئاً يشبه الخراب. ويرتبط هذا الخيار، إذا كان ممكناً، بمتصور للمتعة الجمالية بوصفها «المتعة الأخيرة». وإن مثل غير المكتمل هو مثل الخراب، فهو بعدم اكتماله لا يسمح مطلقاً للعمل أن يقدم نفسه بوصفه عملاً، كما لا يسمح له بالتجمع في الكمال الحاضر لمعناه، كما يمكننا أن نقول.

إن الواقع التام في الاكتمال إنما يشير إلى مشروع أكثر من إنساني - وسيكون من العدل أن يهدمه الله كما فعل مع برج بابل. ولذا، فإن اكتمال الحاضر لا ينتمي إلى الأنسان لأنه يعني خروجاً خارج الزمن: «إنه لم يتح للإنسان أن يحيا مثل الآلهة في تأمل خارج الزمن».

يجب أن يتناسب مع هذه النهاية للإنسان المكرس للزمنية إنتاج منقطع، مفكوكة خياطته، ويمثل الأخير دائماً. وكما هو معلوم، فإن كيركغارد لا ينتظر هنا عملاً منشوراً بعد موت المؤلف، ولكنه ينتظر كل عمل سيثير عدم اكتماله «متعة لن تكون حاضرة أبداً» أي أنها «لن تدخل إلى الوعي إلا بوصفها شيئاً من الماضي، أي كما يقوله المصطلح «أخير». وبهذا المعنى، فإن «كل ما أنتجه الشاعر يعد أخيراً». ويعترف مؤلف أنتيغون، انطلاقاً من هنا، بقيمة «الطموح المتجزء»، ويقبل أن «يؤلف أعمالاً أخيرة». ولكن أي علاقة

توجد بين العمل الأخير والمتعة الأخيرة؟ يقول كيركفارد: تبدد النهاية الشاقة للعمل متعة الإنتاج كما تبدد متعة التلقي (التي هي إعادة إبداع). فروعة الجزء تسمح بالمتعة، وهي على العكس مما هو ليس حاضراً هنا في كليته. ولأن المتعة تشتمل على عنصر ماضٍ، فهي ليست حاضرة بذاتها: سأقول إنها تبدو بوصفها حنيناً مباشراً إلى الماضي.

ونجد هذا الحنين إلى الماضي في تجربة الحب، كما نجده في تجربة المسرح: إنها حوافز التكرار.

وتقال المتعة، حينئذ، عن طريقة لوجود الوعي الذي ليس هو الحاضر ولا الذكرى (لشيء كان حاضراً)، ولكنه يرميها في الحداد دفعة واحدة. وإن عدم الأوان، أو ماهو أكثر مما سبق تلقيه بوصفه مجزءاً يفسح المجال للمتعة باختلاس بدئي.

ولكن إذا كان ذلك كذلك، فكيف نميز هذه المتعة الحنينية للألم التراجيدي، أي لاختلاس الأصل الذي يجعل الحاضر مستحيلاً، من الانعكاس الذي يمس الوعي، كما لو أنه يمنعه من المتعة ذاتها؟

إن المتعة الجمالية التي يدعونا المحاضر إليها، ألم تقتلع الإرهاب والرحمة اللذين كان على التراجيديا أن تلهمنا إياهما؟

إن هذا يعني إذن أننا لن نستطيع أبداً أن نرى أنتيغون كيركفارد. وكذلك، فإن موتها لن يهدئنا. فنحن لن نحضره لأن أنتيغون تبقى هنا صورة مجملة بالنسبة إلى لذة الشاعر ولحاجات المحاضر. وإذا كان ثمة احتمال بأن المسرحية لم تكتب، فإن هذا يعني إذن أن التراجيديا لم تحدث. فأنتيغون لا توجد في أي مكان، إنها متوارية في الماضي أو في المستقبل- «وإن هذا ليشبه كما لو أني كنت أنظر خلفي دائماً لكي أراها، ومع ذلك فإن العكس هو هذا، فهي توجد دائماً أمامي...»- وهي صورة غائبة، وشعرية، ومعروضة لكي نفكر فيها. وما كان هذا هكذا، إلا لكي نفكر بالتكرار وبالميراث الممكن للخطأ.

ما بعد الكتابة: لقد كان كيركفارد، في العمق، وفي اللحظة التي رسم فيها سمات شخصيته، يعلم جيداً أن زمنه لم يعد زمن الأبطال الذين يموتون بالشفقة النسَبية، حباً بالله أو حباً بالحقيقة. فالبطلة التراجيدية تجعلنا نفكر من غير ريب. وإنها لتزعج فكرتنا عن الحرية. وهي تذكرنا بالجرح الذي يعاقب به الذات كل ميراث حديث غيور من استقلالها. ولكنها الآن تعطي نفسها لنا -أو هي تتوارى- بوصفها تخيلاً شعرياً فقط. وحتى لو وصل إلينا صدى أصم، فإننا نعلم أننا قد أضعنا التراجيدي، كما أننا قد أضعنا الإيمان بالله. ولقد صنع فيكتور إريميتا من نفسه شاعراً تراجيدياً، وذلك حين أجمل ترجمته المستحيلة لأنتيفون، وكما صنع جوهانس دي سيلافسيو من نفسه شاعر الدين حين وصف استحالة فهم إيمان إبراهيم.

المراجع:

1- طبعة غاليمار، عام 1943، ترجمة برّير كلوسويسكي. وقد قرأها في مدرسة العلوم الاجتماعية في 19 حزيران عام 1938. انظر:

.Le Colle'ge de sociolgie. Galllmard-Ide'e, 1977

2- Esthe'tique, Collection Champs, Flamarion, 1979, 4 e Vol, "La poe'sie dramatique", P 262 et suivantes.

3- Esthe'tique, op. cit. P282.

4- Glas, Galile'e, 1974, P153.

5- Aparte', op. cit. P77 et suivantes.

6- Naissance de la tragidie, 16, oevres philosophiques. Comple'tes. Gallimard, 1970.

7-Oeuvres comple'tes, Gallimard, T. 1, P493.

8- أي برمي الحكاية العائلية خارج كل الهيرمينوطيقا، من غير غاية ولا معنى.

9- Holderlin, L' Antigone de Sophocle, suivi de la Ce'sure du speculatif. Bourgois, 1978.

الفصل الرابع

لسنا سامين

الحب والتضحية، إبراهيم ونحن

عند استأنفت قراءة «الخوف والزلزال»، وذلك بعد عدة سنوات من قراءتي (التناجي)، فإني لا أزال مسحورةً بما سماه جوهانس سيلانسيو السمة الراقية لتضحية إبراهيم، ولا يزال فكري يحتفظ بأثر هذا السحر. ولقد رأيت في كتاب «ها أنذا» الذي استجاب فيه إبراهيم لربه حينما سأله ابنه، مثلاً للإيمان، وللتقوى بلا حدود، وللمخاطرة المطلقة للحب الديني في الوقت نفسه. رأيت سر البطولة التي لا يستطيع أن يفكر بها لا الشاعر ولا نحن. واليوم إذ أستأنف قراءتي بعد أن هجرتها زمناً طويلاً، فإني أميل بالأحرى نحو الشك إزاء هذا التمجيد للعظيم، وللمطلق، وللذي لا مثيل له -وحتى للذي من غير صورة ولا وجه. وسواء تكلمنا عن السامي أو عن الشعور بالسامي، فإن الأمر ينسحب دائماً على العظمة المطلقة، والتي إزاءها، كما يقول كانت، «كل ما تبقى يكون صغيراً». ولهذا، فإن أفكار السامي، وتقييمات السامي، بالنظر إلى اختلافاتهم، لن يمضوا من غير استدعاء فكر التضحية، فكر تكون التضحية من أجله بهذا المتبقي، وبهذا الصغير ممكنة دائماً أو قابلة للتفكير.

ويوجد، مع ذلك نص، أحسه قريباً مني كفاية، إنه «القربان السامي» لجان لوك نانسي[1]. وما يؤثر فيَّ في هذا النص، هو أن القربان السامي لا يقدم «التضحية العظمى لذهن يليق بالمطلق»: ليس السامي بعيداً عن الحد، ولكنه انفعال تقف به الذات عند الحد. ولن تكون هذه المقاربة الجديدة جداً للسامي وللحرية (المعروضة هنا والعارضة) هي مقاربتي. فما هو موضع سؤال بالنسبة إليَّ، ويقوم تحت هذا الحافز السامي، هو

بالأحرى تمثيل الفكر الذي يعتقد بأنه، على نحو من الأنحاء، يليق بالمطلق، أو بأنه يتألم من كونه لا يليق به. فمنذ طلب، أو منذ الاستدعاء السامي للمطلق، تعلن إدانة المتناهي عن نفسها. وهي كانت موجودة من قبل في الحنين إلى مالا يقاس.

يعد ميراث كيركغارد إزاء هذا مضاعفاً على الأقل. فهو بوصفه مفكراً من مفكري الوجود، يذكر الوجود بنهايته، وإنه ينكر عليه بلوغ وجهة نظر المطلق، ويغطسه في مسؤوليته الأولى، أو في مهمته التي تتمثل في أن يكون على دُرْجة الوجود. ثم إنه يحيله إلى مسؤوليته التي لا محيد عنها والتي تتطلب اتخاذ قرار أعلى: إنه قرار الوجود فريداً في الزمن.

ولكن من جهة أخرى، فإن الوجود بما أنه مخلوق، ومشتق، فإنه يكتشف نفسه بوصفه اختلافاً. وأما الأخر -سواء كان في صورة الأب أو الله- فإنه سيسبقه دائماً وسيباشره. وإن الوجود، فيما يتعلق بهذا السبق المطلق، وهذا الأصل غير المفكر فيه، مدين بلا حدود. وإن الاضطلاع بهذا الدين الأصلي، بالنسبة إلى الموجود، هو الاضطلاع بهوى الفكر واضطرابه (بالذكاء)، وهو المطالبة، بل هو محبة خطئه إزاء الله. ولقد يعني هذا أنه يوجد إذن عند كيركغارد دعوة للتفكير انطلاقاً من الوجود المتناهي- ولكن يوجد أيضاً التأكيد على الخطأ المطلق للنهاية.

لقد رأينا هذا مع أنتيغون: بداية، إن الموجود وارث، أي إنه طفل، ولكن يمكن لاختيار الوجود أن يكون أيضاً هو اختيار التضحية، واختيار الوجود المضحى به. فالطفل يرغب أن يبقى «مختبئاً في أبيه».

وأريد أن أقول كلمة عن «النحن» التي هي في عنوان: «نحن لسنا سامين». يمكن لـ«النحن» أن تكون لعصر أو لعدة عصور: عصر كيركيغارد وعصرنا مثلاً. وأما «نحن» أولئك الذين هم تبع لإيمان إبراهيم، فتصيب بالدهشة. كما تصيب بالدهشة أولئك الذين لم يعودوا لائقين بالسامي، سواء كان عندهم حنين أن يكن عندهم حنين -ومثالهم أولئك الذين لم

يعودوا يدعمون العلاقة بالمطلق، وبالعظيم، وبالخالد. وتصيب بالدهشة أيضاً أولئك الذين لم يعد من واجبهم أن يساندوا هذه العلاقة لأنهم تجاوزوا تعارض المتناهي وغير المتناهي (يمكن لهذه «النحن» أن تكون هيجيلية).

ويمكن لهذه «النحن» أن تكون تلك التي أتوجه من خلالها، على نحو غير مباشر، إلى شخص ما، بل إلى أكثر من شخص، كما توجه سورين إلى ريجيم في كثير من النصوص. وذلك لكي يقال مثلاً: «يجب علينا أن نحب أنفسنا إلى الأبد منذ الضياع. فإذا كنا سامين...». أو إلى آخر أيضاً: «نعرف أننا نشتاق إلى الخلود، وينتج عن هذه المعرفة بأننا لن نعود نشتاق إليها. فلدينا الوقت، ولكن ليس لدينا إلا الوقت. وإننا لسنا سامين». ولنسمع هذه المرة: لا تكونوا، خصوصاً، سامين، لأن كل شيء قد انتهى.

أعبر، من غير تمهيد، إلى قراءتي لـ «الخوف والزلزال»[2].

وينطبق الأمر على الزلزلة أمام التضحية. فهل زُلْزِلَ إبراهيم؟ ومن الذي يخاف إبراهيم ويتزلزل أمامه؟

وينطبق الأمر على الصمت. لقد صمت إبراهيم: ماذا يستطيع أن يقول؟ وينطبق الأمر على العقل الذي يريد أن يطمئن ضد الجريمة الممكنة دائماً والتي تقاوم القانون، وعالمية القانون، مع المخاطرة بتوهان الفرد الذي يقوده إيمانه إلى التناجي مع الله. هل كان إبراهيم سامياً؟ وهل لهذا السؤال معنى بالنسبة إلينا؟ لا، لأننا لا نعرف أن نجعل الآلهة تتكلم. ولا شيء لدينا لنسمعه. لقد كان إبراهيم ذلك الذي سمع الله.

إن جوهانيس دي سيلانسيو شاعر، وهو شاعر الدين. وهو يقول لنا: «انظروا إلى إبراهيم، إنه سام». ولكنه يقول لنا أيضاً: «أنا لست قادراً أن أمتلك الإيمان، أنا لست سوى شاعر من فرسان الإيمان». ولقد يعني هذا إذن أننا في الجماليات.

وهل يمكن للسامي أن يفهم بشكل آخر إلا بوصفه فئة جمالية؟ فأن

يشار إلى إيمان إبراهيم الديني بمصطلح «السامي»، ألا يدل هذا مسبقاً على نسيان التدين بوساطة هذه الفئة؟ ربما لم يقل جوهانيس مسبقاً على نسيان الذي لا يُرد.

يمثل إبراهيم إنسان الإرغام السري، والفضائحي، فهو ذلك الذي لا يدع نفسه لغواية الواجب الأخلاقي، واجبه الأبوي، هذا الواجب الذي كان يمكن لكل واحد منا أن يفهمه، في حين أنه ليس ثمة أحد يستطيع أن يتقاسم معه الغباء الفريد لطاعته. فجنونه، جنون الإيمان، يكمن في هذه الفرادة المطلقة: إن علاقة إبراهيم بالله علاقة المطلق بمطلق آخر. وهكذا، فإنه يتخلص من النظام الأخلاقي ومن عالمية القانون: إن «الأخلاق معلقة غائياً». ولا توجد لغة لكي تقول هذه العلاقة الفريدة. ولقد يعني هذا أن إبراهيم لا يستطيع أن يتكلم إذن، ولا يستطيع أن يكون مفهوماً -وهذا يفترض أنه قد دخل في «العام»، مثل آغاميمنون، هذا البطل التراجيدي الذي لا يزال يستطيع أن يكون مفهوماً لدى إيفيجيني. ولكن لماذا الكلام من أجل إبراهيم؟ ربما يكون ذلك لكي يقال فقط: «أنا غير ساميّ». فإذا كان باستطاعتنا أن نؤكد أن كيركغارد يتوجه أيضاً إلى ريجين من خلال صوت جوهانيس، فهذا بكل تأكيد لكي يقال له هذا: «أنا غير ساميّ». وربما أيضاً، كما أتصور: «أي أسف أن لا نكون ساميين، أنت وأنا، وأن لا نستطيع أيضاً، من غير ضعف، ولا ألم، ولا شك، أن نخضع إلى مالانهاية للخسارة - كما فعل إبراهيم ذلك- ثم أيضاً أن كل شيء ممكن، وأننا سنجد أنفسنا».

ليس الإيمان هو الجنون دائماً، ولكن هذا يمكن أن يكون الجنون دائماً. ونجد بهذا الخصوص أن كانت وكيركغارد يقولان الخطاب نفسه: هنا حيث ينتهي العقل، يستطيع الجنون أن يبدأ دائماً. ومن هنا الشرف الذي يلهم إبراهيم، ومن هنا الزلزلة أمام جريمته. فليكن القصد، بداية، هو تأمل هذه الجريمة مباشرة، وهذا ما كان جوهانيس يجاهد نفسه به فيدعمه بقصصه التي أعيد أخذها وتكررت أربع مرات: التقديم، السير

نحو جبل موريا، السكين. «إنه فلق الحطب، وربط إسحاق، وأشعل المحرقة، وسحب السكين».

لم يكن لديه الوقت لكي يستخدم السكين، ولكنه ربط إسحاق. وإن مشهد التضحية ليدين لهذه الروابط التي تحصر، باسمه. وإن قصة Aqueda، هي قصة ربط الابن. فقد ربط الأب قدمي ابنه وقبضتيه، ولعل سارة قد ماتت بسبب هذه القصة نفسها. وكذلك، فقط ربطت قدما أوديب.

لا يدع سفر التكوين أي مكان لإبراهيم كي يتردد فيه: «يقول اللّٰه: خذ ابنك، وحيدك، الذي تعزه، إسحاق[3]، واذهب به إلى بلد موريا، وهناك ستقدمه للمحرقة أضحية فوق جبل سأعينه لك».

«استيقظ إبراهيم باكراً، أسرج حماره...»

ليل إبراهيم

إن ما يعزز السمة المرعبة لفعل إبراهيم، هو استجابته الفورية من غير تردد. ولكن أن لا يكون قد تردد في نفسه، فهذا تأويل يستند إلى صمت إبراهيم في نص سفر التكوين، وذلك أثناء الزمن الذي يفصل بين الأمر الإلهي والسفر إلى موريا.

فكيف انقضى ليل إبراهيم؟ إننا لا نعلم شيئاً. وهل استطاع إبراهيم أن ينام هذه الليلة؟ وهل يجب أن نتصوره رائقاً، وهل يجب أن نتصوره من غير خوف، من غير ذعر؟ وهل يجب أن نتصوره وقد حزم أمره مباشرة؟ إن إبراهيم يستجيب، مباشرة، وبكل تأكيد لنداء اللّٰه. ولكن ماذا عن الليل؟

وإذا كان إبراهيم قد شك، فكيف يمكن التأكيد من أنه لم يشك أيضاً في اللحظة القصوى؟

ماذا يعني مباشرةُ جريمة؟ وماذا يعني «بدأ» عندما يكون المقصود هو إعطاء الموت؟

لقد ترك الله إبراهيم يربط ابنه فوق المذبح: إنه لم يهب للتضحية سوى التطرف. وتبدوا قصص جوهانيس الأربعة- «كانت في الصباح الباكر- كأنها إعادة تناول، ونسخاً مختلفة للسيناريو نفسه. وهكذا، فإننا نعود إلى الخلف، ونبدأ «ببطئ». ولقد يجب تقديم الأشياء جيداً، وليس التفكير فيها فقط، والسبب لأن الفكر يذهب سريعاً في النهاية: إننا نعلم أن الأمر لم يكن سوى اختبار، وعفيَ عن إسحاق في النهاية. ألا وإن النهاية لتنسي الاختبار نفسه.

وبالفعل، إذا كان إسحاق قد أُنقذ (ولكن هل كان هو فقط من رأى أباه يرفع السكين عليه؟)، فهل كان إبراهيم، هو نفسه، يذهب إلى ارتكاب جريمته؟ وعندما ندخل في الجريمة، ففي أي لحظة يكون لايزال التراجع ممكناً؟ ولو أن إبراهيم كان قد تردد في الثانية الأخيرة، وفي اللحظة القصوى، ولو أنه فقط أوقف يده بعد أن حضر كل شيء، أما كان مع ذلك، بالنسبة إليه نفسه، قد دخل كلية في جريمته؟

ولكننا نعرف أن الملك يتدخل: «لقد مد إبراهيم يده وأمسك بالسكين لكي يضحي بابنه». ولكن ملك ياهوه ناداه من السماء وقال: «إبراهيم! إبراهيم!»

كم من الزمن بقي قبل التضحية نفسها، وقبل موت إسحاق؟ كان من الممكن أن تكفي ثانية، بل حتى أقل من ثانية، وذلك لكي نرى يد إبراهيم أفلتت السكين.

أحب أن أفكر بأن إبراهيم لم يذهب إلى النهاية في التضحية، وكذلك أيضاً بأنه لا يعرف شيئاً هو نفسه.

لقد جهز إذن كل شيء، ونظم كل شيء بدقة، وقبل موت ابنه. وكان الحداد في قلبه مسبقاً. وهذا ما يسميه جوهانيس «الخضوع غير المتناهي».

تبدأ هذه اللحظة غير المتناهية مع التحضيرات، وتستمر على امتداد

زمن الرحلة: كان يجب على إبراهيم، خلال كل هذا الزمن الذي امتد إلى ثلاثة أيام، أن يتأمل الموت المحايث لإسحاق، موته الآتي، والأمر يعود إليه إذن في إعطائه. ولكن شجاعة إبراهيم لم تبد لي أن من واجبها أن تدل بالضرورة على «قرار» بسيط يستند إلى اعتقاد مجرد من الشك. ومع ذلك، فقد كتب جوهانيس: «ولكنه لم يشك أبداً، ولم ينظر أبداً بعين سئمة إلى أو إلى اليسار...»

ويمكن أن نتصور إبراهيم أيضاً مشوشاً ومزلزلاً، ومتحركاً في الشك والسأم: أولاً، ولكن هذا يمثل الحافز الأكثر سطحية، لأن «قرار» إبراهيم و«إرادته» سيبقيان، بالنسبة إلينا، مجهولين إلى الأبد مادام الملك قد تدخل. أو بالأحرى، ربما يكون المقصود شيئاً آخر غير القرار أو «الإرادة» -إلا إذا كنا نفهم الإرادة بالمعنى الذي يفهمه هوبس، وذلك بإعطائها سمة وصائية دقيقة. ومع الموت يتوقف، لا محالة، كل تغير في الاستعدادات أو في الإرادات، ويشيع أن الاستعداد الأخير والميل الأخير هما «إرادة المتوفى». وفي الواقع، فإن الرغبة الأخيرة أو الخوف الأخير هما اللذان يأخذان، بعد فوات الأوان، صف «الإرادة»، مع كل ما تفترضه هذه الكلمة من تمكن في التوقف وإصرار. وفي الحقيقة، فإن «الإرادة» يصار إلى توقيفها أكثر مما هي تتوقف بنفسها: إن الحدث هو الذي يوقف أو يجعل تتابع الرغبات والمخاوف يتوقف. وهو تتابع يستمر، كما يرى هوبس، «إلى أن يصبح الفعل أو يكون محالاً إنجازه عن طريق أي حادث يأتي بعد ذلك». وعلى العكس من هذا، فإن مثالية الطاعة عند إبراهيم مصممَة انطلاقاً من متصور كلاسيكي للتصميم، والقرار، أو للتوقف: إن التصميم لا يتعلق بشيء خارجي. فسلوك إبراهيم، من حيث الظاهر، لا يدعنا نلاحظ أي تردد يدل على الشك. ويشهد زمن الاستعدادات على الصورة التي أطاع الله فيها. غير أن تدخل الملك، مع ذلك، قد أوقف التضحية. وثمة معانٍ عديدة: بفضل الحادث الذي وقع، فإن حركة إبراهيم في رفع السكين ستبقى جامدة، كما

هو التوقف على صورة. فالله قد حظي بالرهان الذي طلبه، وإن التضحية قد حدثت، لأن إيقاف الموت قد تم التلفظ به. وفي الوقت الذي أوقف الله فيه التضحية، فقد استبدلها بكبش إسحاق، والتضحية لم تحدث. وهذا معنى آخر لإيقاف الموت.

يعد تدخل ملك «يهوا» معجزاً، ولكن يبدو أن إبراهيم كان ينتظره. فقد قال لإسحاق: «إن الله هو الذي سيهب الحَمَل للمحرقة».

وإني لأتساءل عما إذا كان هذا الجواب على سؤال إسحاق لا يترك مجالاً للملاحظة، إلى جانب امتحان الله لإبراهيم، امتحان إبراهيم لله: «إلى أي مدى ستدع نفسك تذهب؟». «انظر لقد فعلت ما قلت، فهل ستدعني أضحي يا بني؟» يضع جوهانيس إيمان إبراهيم في موضع البداهة وهو يقول عنه إنه «كان يعتقد أن الله لن يطلب إسحق». غير أن هذا يمكن أن يصاغ على نحو سلبي: إنه لم يعتقد أن الله سيطلب إسحاق. ويمكن لهذه الصيغة أن تتعزز بطريقتين: إنه «لم يعتقد» أن الله سيطلب إسحاق، أو إنه لم يعتقد أن الله سيطلب إسحاق. وبقول آخر: هل يعتقد إبراهيم بإله كان بالفعل قد طلب إسحاق؟

هل امتحن إبراهيم الله؟ تبدو هذه القراءة متناقضة، وتفترض وجود علاقة تصطبغ بلون من الدعابة بين إبراهيم والله. «أنت تطلب مني ابني؟ فليكن. ولكني لا أعتقد أنك تريد فعلاً هذا مني». وبهذا المعنى، فإن إيمان إبراهيم لن يكون في طاعته العمياء، ولكن في شكه. «لنر إذن إذا كان الله يطلب مني فعلاً أن أضحي بإسحاق. أنا لا أعتقد هذا...»

التقوى بلا حدود

وبالفعل، فإن الله لم يشأ ذلك. ولكن إذا افترضنا أن إبراهيم اختبر الله، فإن هذا يتركنا في الشك فيما يخص ما كان يمكن لإبراهيم أن يفعل لو أن المَلَك لم يتدخل. وأعترف بأن تخيل مثل هذا الاختبار الذي يضع فيه

إبراهيمُ الله، فإن هذا أمر يقوده إلى أبعد مما سماه جوهانيس الجنون. وإن هذا يسند إليه علاقة حرة مع الله، وإرادة الحكم بنفسه على العدل الإلهي، مع البقاء في حدود العقل. وإن هذا ليقود إبراهيم بعيداً عن النص الإنجيلي (وهذا ما فعله جوهانيس بطريقة أخرى)، ويفترض أن إبراهيم لا يؤمن بأن الله طلب منه ابنه واقعاً. فإبراهيم، حتى في سفر التكوين، لا يبدو أنه يطرح مثل هذه الأسئلة: إنه بيد الله، وإلى الله يعود بلا تردد. وإنه لا يستطيع بكل تأكيد أن يفكر بأن الله سيعيد إليه إسحاق «بفضل العبث»، لأنه، عندما يبدو بأن الله قد خان وعده، فليس على إبراهيم مطلقاً أن يحكم عليه. فإيمان إبراهيم، بالنسبة إلى جوهانيس، يقارن بإيمان يعقوب.

إن الخوف من الله يعني القبول مقدماً بهذا الخطأ المطلق. والله وحده يحكم.

ولعل ما يضيفه كيركفارد إلى هذا الخشوع الخائف، والماثل بكثرة في العهد القديم، إنما هي المتعة.

ثمة سعادة مخيفة معها يضيع المرء بلا ريب في لذة الإجابة ببساطة، وفقط: «ها أنذا»... ويصمت.

يميل كل هوى عاشق إلى هذه التقوى، وإلى هذا القبول السعيد، والوفي، ومن غير ممانعة، وإلى الرغبة في الآخر.

فإذا كان ثمة عشق، فهل بإمكانه أن يرفض هذه المغامرة المطلقة؟

يبدو لي، بأشكال مختلفة، أن نهاية التقوى هي النتيجة الضرورية للفلسفة، أي لإنماء العقل، وادعاء الحق، وحكم المرء دائماً بنفسه. وهذه هي نهاية الهوى عموماً، ونهاية الدين كما هي نهاية العشق، ونهاية التقوى السامية، التقوى التي تقول للآخر: «فلتكن إرادتك واقعة». وتكون القضية حينئذ هي إذا كان بالإمكان معرفة وجود فكرة للعشق لا تنتسب إلى ما هو سامي، أي إلى الذي لا يدين بشيء للجماليات، وللأخلاق، وللدين.

القانون السامي

لقد كانت الاستمرارية الوحيدة لاستعمال كلمة «سامي»، إلى زمن كيركغارد نفسه، هي أن السامي يعيّن الكبير مطلقاً، وما لايقاس، وما لا يمكنه أن يتمثل، إلا إذا كان، كما كتب كانت، في «تمثيل سلبي». وهذا تعريف يصلح أيضاً بالنسبة إلى الاستعمال الذي يقوم به هيغل لهذا المفهوم في «الجماليات».

ولكننا عندما نقول «نهاية السامي»، فإننا نريد أن نقول، مثلاً، نهاية قانون إبراهيم، أو نهاية التفكير لدى خالق كلي القدرة، أو، على نحو عام أكثر، نهاية الخوف من ذلك الذي، بعيداً عنا، هو قادر بالمطلق أن يثير الاحترام والتقوى.

ثمة سامي آخر: السامي الأخلاقي، وهو معاصر للاستبطان الكبير مطلقاً. وبهذا يصبح الإحساس بالسامي، بالنسبة إلى كانت، «إحساس بملكة ما فوق الطبيعي فينا». وهكذا، فإن الخوف، مع كانت، يكون متأخراً: المطلق لم يعد في الخارج، وهو كما لو أنه طوي في الداخل على نحو لا يبقى فيه للإنسان ما يجعله يسجد أمام شيء خارج عنه، ولكن فقط أمام القانون الأخلاقي فيه.

ويدخل الدين، حينئذ، في حدود «العقل البسيط». وإذا كان العهد القديم يحتفظ بقيمة مثالية بالنسبة إلى كانت، فإن هذا فقط لبيان فكرة عدم ملاءمة كل تمثيل للمطلق الكبير، أي للرغبة العبثية في تمثيل المطلق، في حين أن هذا المطلق قد انتقل، وأن القانون الأخلاقي قد أخذ مكان القانون الإلهي. وقد كتب كانت قائلاً: «إن الآلهة المحتجبة التي نركع أمامها، هي القانون الأخلاقي فينا»: « ... ربما لا يوجد ممر أكثر سمواً في العهد القديم إلا القيادة: «إنك لن تصنع صورة منحوتة، ولا أي تمثيل لأشياء موجودة في السماوات والأرض، وموجودة فيما تحت الأرض [...]». وينطبق الأمر أيضاً على القانون الأخلاقي وعلى استعداد النزعة الأخلاقية فينا».

تصبح العظمة، مع انطواء القانون في داخل الإنسان، إنسانية. ولذا، ينكفئ المتدين إلى الأخلاق. وإذا كان هذا هكذا، فإنه يمكن أن يقال عن احترام القانون الأخلاقي وعن الإنسان الذي يكابد هذا الأحترام، إنهما ساميان. ويقول كانت أيضاً: «إن غياب فعل الروح نفسه التابع لمبادئه الثابتة بفاعلية هو غياب سامٍ».

ولكن إبراهيم لم يكن ليتبع المبادئ... فهو غير سامٍ، ومنه لم يبق، عند كانت، سوى الجريمة، والوحدة، والتيه.

يحتفظ هيغل في كتابه «الجماليات» بالفكرة الكانتية عن السامي بوصفه جهداً لتمثيل المستعصي عن التمثيل، ولكنه يهمل الإحالة إلى المطلق بوصفه قانوناً أخلاقياً. وما يشهد عليه هنا الفن المقدس للسامي، إنما هو فكرة غير ملائمة عن المطلق، أي عن ألوهية أخرى تماماً، منفصلة عن خلقها وعن مخلوقاتها. وفكرة هيغل تستلزم نهاية السامي، سواء كان دينياً أم أخلاقياً. وتبقى الفئة الجمالية.

يوجد إذن، بالنسبة إلى هيغل، سمو للشعر الإبراهيمي: «الله خالق الكون. وهذا هو التعبير الأنقى للسامي». (الجماليات «فن السامي»). وهذا ما يقوله التعبير السامي عن العمل في مظهره الخارجي المطلق للذهن: عن عمل الله أولاً، ولكن أيضاً عن العمل الإنساني. ويمكن النظر لفن المطلق، تبعاً لهيغل، بوصفه فناً مقدساً فقط، وهذا الفن هو شعر بالضرورة، لأنه لا يمكن أن يكون المقصود هو إعطاء أي صورة عن الله، أي «تمثيل» الله، ولكن المقصود هو التعبير فقط عن علاقة الله بالعالم الذي هو من خلقه. ذلك لأن علاقة الخلق بالمخلوق هي علاقة تبعية مطلقة وغرابة. فهنا، لا يكون العالم المخلوق «التمظهر الفعلي» لله، إذ إنه يبقى خارجاً عنه: عالم منتهي، وغير مُألَّه، وشهادة بسيطة للمجد ولقدرة الإلهيات. ولا يستطيع المخلوق إلا أن يثبت نهائيته الخاصة و«الهوة التي لا يمكن تجاوزها» والتي تفصله عن الله. وغضب الإنسان هذا أمام الله، والذي يجعله «يرتجف أمام الغضب

الإلهي»، سيترك مع ذلك للفرد إمكانية اختيار علاقة إثباتية مع الله بطاعة قانون وبإحالة مآسيه إلى التمرد ضد القانون. ويمكن القول إن السامي يشير هنا إلى غيرية الله المطلقة، وإلى العلاقة من غير علاقة مع هذا المطلق، وإلى الفن المقدس الذي يحاول أن يقول هذه العلاقة، وهذا الانقطاع.

وأما بالنسبة إلى هيغل، فإن الرمز يشير دائماً إلى عدم ملاءمة المعنى والشكل، وإلى الباطن المدلول، وإلى الخارج الحساس الذي يعنيها. وتصف عدم الملاءمة هذه أيضاً علاقة الواقع المخلوق بخالقه: يتجاوز الله الواقع الذي يظهره ويهيمن عليه. فسمو الله يكمن في تجاوزه، وفي العمل الذي يشهد على مجده من غير أن يحيط به.

ويجب على سمو الفن المقدس أن «يقول» السمو الإلهي، المنسحب من العالم، غير المرئي، وغير الممثَّل، والذي يحال إليه مع ذلك الخلق كلهم بما يشبه التلميح. ولقد يعني هذا إذن أن الفن المقدس لا يستطيع أن يقول إلا «علاقة مستحيلة مع الله، الله المنسحب من العالم، لا أن يظهر جوهر الله.

وسنلاحظ أنه يتناسب مع انسحاب الله للداخل في وحدانية وحدته، فن مقدس لا يترك أي مجال للفنون التشكيلية لأنه لا يمكن لله أن يتلقى صورة أو شكلاً. فالكلمات وحدها هي التي تستطيع أن تستدعي علاقة المرئي مع غير المرئي. ولذا، فإن الفن المقدس للسامي، في الجماليات الهيغيلية، هو إذن شعري بالضرورة. وبالنسبة إلى علة مقلوبة، فإنه «هنا حيث تهيمن الحلولية المحضة، ليس ثمة مكان بالنسبة إلى الفنون التشكيلية بما هي طريقة للتعبير».

إن كلية حضور الله (مثوله) تمنع بالفعل -كل شيء مثل انسحابه- كل تعبير يحده بصورة معينة وفردية دائمة. ولأن الفنون التشكيلية تعرض صوراً معينة، فإنها «تضع أمام العيون ما يشبه <<الكائن هنا>>، وتضع أيضاً على نحو دائم المتعين والفردي...». فإذا كان الجوهر، بالنسبة إلى

الفكر الحلولي، يمر من تحديد إلى آخر، «ويتركها تسقط جميعاً»، ويهيمن، من غير أن ينغلق فيها، على كل الأشياء المحدثة، فإن الله لا يسعه أن يأخذ أي صورة فردية. وفي الحالتين (مثولية الله أو تعاليه المطلق)، ثمة محو للصورة الفردية.

وثمة مثل آخر للسامي، كان لونجان قد ذكره، وأعاد هيغل ذكره، وهذا المثل يظهره كلام الله بوصفه شرطاً لانسحابه: «يقول الله: ليكن النور، فكان النور». ويعلق هيغل: «الرب، إن الجوهر واحد يظهر من غير ريب، ولكن بوساطة ظهور هو الأكثر صفاء، وهو ظهور غير جسدي، إنه أثيري: هذه هي الكلمة، إنها تعبير الفكر بوصفه قوة روحية بأمر منها يقع كل موجود مباشرة في خرس طائع». ولذا، فإنه لا يوجد انسحاب لله وتعالٍ إلا بمقدار ما يكون الخلق روحياً، أي لا توجد ولادة طبيعية للاشياء في ذات الله. ولهذه السلطة الروحية شكل الأمر الذي يقمع الخلف الجسدي. فكلمات الله أوامر: إن العالم المخلوق، والمنتهي، ومنزوع الألوهية، لا علاقة له بالله إلا إصغاء لقانونه الذي يمثل وحدة ظهوره الفعلي.

لا يترك انسحاب الله للمخلوق إلا إمكانية العودة إلى نفسه عن طريق هذا الإصغاء، أي بوساطة الطاعة. وإن الله إذ ينسحب، فإنه لا يعطي نفسه إذن إلا في قانونه أو صوته: إن الإصغاء لهذا الصوت يمثل العلاقة الوحيدة الممكنة مع الخالق. فإذا كان كلام الله، بوصفه أمراً، هو شرط الخلق، وإذن هو شرط علاقة العالم بالله، فإن علاقة المخلوق بالخالق، على العكس من ذلك، هي إصغاء صامت.

ولكن الشعر الديني لا يمكن أن يكون شعراً لنفسه بالذات. إنه الدين نفسه، وإن مفهوم «فن» السامي ليبدو بوصفه هكذا مادمنا لم نعد نملك علاقة مع إله العهد القديم. فمصطلح السامي ينتمي إلى فلسفة تدخل الدين العبري هنا في فكر الرمزية: تنتمي فئة السامي إلى هذا الفكر الذي بالنسبة إليه يتجاوز الروحانية الواقعية الرؤية العبرية المجردة، للنهائي.

فتسمية السامي هنا هي تجاوزه وإضاعته. وعلى نحو أكثر دقة فإن تسمية «السامي» خلقاً، إنما هو تنديد بعدم ملاءمة التمثيل لما هو معد لتمثيله أو إظهاره، وذلك بمساعدة متصور جمالي.

يقول الإنجيل: الله ليس هو الخالق. وتكمن في عدم الملائمة هذه السمة الخاصة بالفكر العبري. فهذا الفكر هو فكر عدم ملاءمة الروح للعالم الذي تخلقه. ولكن فكرة الله هذه ليست، بالنسبة إلى هيغل، ملائمة للجوهر الإلهي الواقعي والملموس. فهذا التسامي لا يليق بالله. وإن فكرة انسحاب الله فكرة غير ملائمة، ولقد يعني هذا إذن أنها فكرة رمزية. إنها شعرية – وشعرية فقط.

يختلط الدين والشعر هنا، ويبتعدان عن محجوز الروح لذاتها ومن أجل ذاتها. وبهذا المعنى، يكون «بالنسبة إلينا» فقط أن هذا الفكر يمكن أن يكون شعراً رمزياً و«سامياً» بالإحالة إلى متصورنا الرمزي ومتصور كانت عن الرمز في كتابه «نقد الحكم»، أي بالعودة إلى علة «عدم الملاءمة» التمثيل لغير المتناهي الذي تحاول، مع ذلك، أن تمثله. ولا يُبرر استعمال هذه الفكرة عند هيغل إلا إذا تجاوز المرء مسبقاً فكرة الله بوصفه خالقاً، وتخطاها، ورفعها، وبهذا يكون قد اختزل الدين إلى تمثيل بسيط (غير ملائم) للحقيقة.وإنما «نحن» الجدليون، فقد كنا قد أنكرنا فكرة الله بوصفه سلب العالم الظاهراتي. ويقود سلب السلب هذا إلى التفكير بمصالحة الروحي والمحسوس، والذاتي والموضوعي. فالسامي يلد ويموت من هذه المصالحة، المسمية، بعد كل شيء، مالا يمثل.

ويستطيع الإنسان الذي يقيم علاقة بمطلق القانون الأخلاقي أن يكون سامياً أيضاً: لا ينشد الجدلي أن يكون ذلك، وإنه ليقول: نحن لم نعد سامين. ذلك لأن السامي الديني يسكت بسمو جمالي لأنه متجاوَز جدلياً.

وهكذا، فإن تضحية إبراهيم، أو تقواه، إذا كان يمكنها أن تقال جمالياً إنها سامية، فلن تكون بهذا غير صور تم تجاوزها لفكرة دينية تم

تجاوزها: هذا هو «الوعي بهوة لا يمكن صعودها بين الكائن الإنساني والكائن الإلهي»- وذلك كما كتب هيغل هذا عن اليهودية في كتابه «الروح المسيحية وقدرها». وإذا كانت كلمة «sublime- سامي» تشكل إيقاعاً مع كلمة «abima- هوة»، فهذا يكون في الخطاب الفلسفي الجمالي، بدءاً بتجاوز الهوة. فالنزعة الدينية، بما هي كذلك، لا يمكن أبداً أن يقال عنها إنها سامية، والفن المقدس، بما هو كذلك، لا يمكن أبداً أن يقال عنه إنه فن.

وحده، ذاك الذي بالنسبة إليه تم تجاوز إيمان إبراهيم أو إضاعته، يستطيع الآن أن ينعته بالسامي. ولهذا السبب، فإن التأمل الشعري لجوهانيس بتضحية إبراهيم لا يعد نصاً دينياً ولا يعني عودة فعلية للايمان: ربما يكون التمثيل الفعلي لانمحائه. وهكذا، فإن المختفي ليس هو الله وحده: إن صورة الإنسان الذي يعتقد بالله تختفي. وقد كان هيغل ينكر انسحاب الله - سلب جدلي لله سلب للخلق. وأما بالنسبة إلى الشاعر، فلا يمكن أن يوجد سامٍ غير نسيان هذا الانسحاب لله وكأن انسحاب من هذا الانسحاب.

جنون إبراهيم

إن العظيم، العظيم مطلقاً، لا يستطيع، بالنسبة إلى كانت، إلا أن يشير إلى القانون أو إلى صوت العقل. فالعقل وحده قادر على ارغام الإنسانية مطلقاً وكونياً، مما يعني إذن أنه الوحي السامي فعلياً. وإن انكفاء الديني على الأخلاق، التي تكلمنا عنها في الأعلى، إنما يتم في المتصور الكانتي للإيمان العقلاني، والذي هو وحده من يقضي بأسس العبادات والعقائد، وينزع عن مبادرة إبراهيم كل قيمة دينية وكل عظمة. فإبراهيم لن يكون سامياً: بل أكثر من هذا، إن اليهودية نفسها لا يمكن النظر إليها بوصفها ديناً إذا سمحت بنشوء صراع بين الديني والأخلاقي.

وما دام الحال كذلك، فإن إبراهيم هو الإنسان الذي وجب عليه أن يختار، أو أن يعتقد أن من واجبه أن يختار بين الديني والأخلاقي. ويتقاطع تماماً حول هذا التأويل مؤلف «الخوف والزلزلة» ومؤلف «الدين في حدود العقل البسيط».

لقد كتب جوهانيس يقول إن إبراهيم لم يقاوم إغراء عادياً، أي لم يقاوم إغراء العودة عن واجبه الأخلاقي. وعلى العكس من ذلك، فإن ما يغري إبراهيم ضد الخضوع للأمر الإلهي، هو هذا الواجب نفسه، واجبه الأخلاقي كأب. ولقد يستلزم، الامتحان الديني لإبراهيم إذن يكون الأخلاقي معلقاً غائياً، وأن يقوم الفرد الذي يمتحنه الله فوق العموم. وهذا هو التناقض. ويستعمل كانت وجوهانيس الكلمات نفسها لكي يصفا «اختيار» إبراهيم: إنه يزلزل ويرعب. وإن كل كتاب «الدين في حدود العقل البسيط» قد كتب لكي يدين إبراهيم، ولكي يبعد عن دائرة الدين أفعال إيمان بالغ العمى إلى دائرة العقل. ويستند هذا الإبعاد إلى ضرورة إبعاد المغامرة بالخطأ بخصوص ماهو «مستحب إلى الله فعلاً»، وكأنه لكي يتبأ أيضاً بكل علاقة مع إله لن يكون قانونه الأخلاق فقط، وهذا يعني إذن أن العقل يفهمه. ولذا، فإن كل خطاب ديني يستدعي الرؤية، والوحي، والخيال، والشعور، إلى آخره، هو خطاب ملطخ بالتجريبية ولا يكون سوى تعبير عن الفرادة. وهو لا يستطيع أن يكون أهلاً للتعليم ولا للتثقيف. ويمكنه أن يخدع دائماً وأن ينخدع: «ثمة إمكان على الأقل لوجود خطأ هنا». ولقد استدعى كانت هذه الإمكانية ذات الصوت المخادع بخصوص الأمر المعطى لإبراهيم «بذبح ابنه كما لو أنه خروف». وهو أمر فظيع بالنسبة إلى كانت بمقدار ما هو عبثي، إذا كنا نتذكر وعد الله لإبراهيم بخصوص سلفه. فطاعة هذا الأمر، وهذه «الإرادة الرهيبة»، يعني بالضرورة التصرف من غير وعي: «الحال هي هكذا بالنسبة إلى كل إيمان تاريخي أو ظاهراتي. ويبقى بالفعل من الممكن دائماً وجود شيء من الخطأ، وهذا بالنتيجة

تصرف من غير وعي إذا ما أطيع، وذلك نظراً للإمكانية التي ربما يكون ماتطلبه أو تسمح به غير عادل، أي يغامر بالاعتداء على واجب الإنسان الذي هو متأكد في ذاته»[4].

ويعرف جوهانيس هذا أيضاً. ويعرف بأن إبراهيم «إما هو قاتل وإما هو مؤمن» – ولهذا، فقد كتب لكي نقريه «من الذعر الديني كما اقترب اسرائيل من سيناء».

ومع ذلك، فإن التطابق الكانتي للدين مع الإيمان العقلاني ومع دين محض أخلاقي يطرح مشكلة: ليس من الأكيد أن تكون المسيحية –هي الدين الوحيد بالنسبة إلى كانت– مختزلة إلى دين محض أخلاقي.

وعندما كتب كانت بأن «المثابرة الدائمة على سلوك جيد أخلاقاً، هو كل ما يطلبه الله من البشر لكي يصبحوا في إمبراطوريته أناساً مقبولين بالنسبة إليه»، فقد كان يتجاهل عن قصد قضية الإيمان، والاعتقاد بالتجسيد، وبطلب الحب الذي يتوجه به المسيح لكل فرد وعدم اختزال هذا الحب، مثل كل الحب، إلى العقل. فالحب جواب فريد لنداء فريد: إنه نداء يتوجه إلي. والذي يجيب على هذا النداء: «ها أنذا»، إنما يكرر تصرف إبراهيم ويغامر بالخروج من حدود العقل البسيط.

إن «الإيمان العقلاني المحض» هو محض من غير ريب، ولكنه أيضاً ليس إيماناً. ولذا، فإن كانت عندما يرتد بالمسيحية إلى دين أخلاقي فقط، فإنه يتجرد من الإيمان بعيسى المسيح، ومن سر التثليث، ومن التجسيد، وهذا يعني بأنه يغامر مغامرة مطلقة بالإيمان بأن الله هو هذا الإنسان، والذي يمثل واقعاً تجريبياً وتاريخياً. وكذلك، فإنه يتجرد من الحب من أجل هذا الله المصنوع إنساناً يشبه الوجه الخاص لغير المتناهي. وكذلك، فإن إبراهيم لا يكون إنسان الإيمان إلا بمقدار ما يشكل وفاؤه، واستجابته لنداء الله –«ها أنذا»– قفزة في المغامرة (هل هو الله الذي يريد هذا مني؟ هل هذا بالفعل هو ما يريد؟). ويشكل الوفاء للمسيح مغامرة كبرى: هل هذا

الإنسان الفريد هو بالفعل ابن الله؟ ويقول آخر: إن «الدين في حدود العقل البسيط» لا يستطيع أن يفهم إيمان إبراهيم ولا إيمان الحواريين، ولا الطاعة لإله من غير وجه، ولا الحب من أجل إله مجسد .

لا يتوجه فيلسوف «العقل البسيط» إلى الفرادة: إنه يتوجه إلى الإنسان عموماً، إلى الإنسان العالمي. ولقد نرى أن متصور كانت عن الدين لا يمكنه أن يفترق عن خطاب كان قد حدد هذا الإنسان من قبل.

إن مقدمة الطبعة الثانية من «الدين في حدود العقل البسيط» (1794) يحدد بدقة أن المؤلف يتكلم بوصفه «سيداً للعقل المحض». وإن أشكال التعليم «الفاسدة»، بالنسبة إلى كانت، هي أشكال تعلم الأسرار، والمسارة، وأرسطوقراطية أيضاً: إنها تتوسل بالصوت، وبالرؤية الغرائبية، وبالأسرار المنتقلة تبعاً لطرق غامضة، عبر خطابات شعرية وقبورية...

وما لا يمكن قوله من غير غموض، بصوت العقل، ينتمي إلى الفرادة التجريبية، وإلى المنطقة الخاصة، ويبقى غريباً على «Lehren». وينتج تلاقي القابل للتعليم والعقلاني هنا عن طبيعة التعليم نفسها التي لا تستطيع أن تجعل هدفها إلا المصلحة العامة وكمال «الإنسانية». وهكذا، فإن ما يقبل العالمية يحدد حدود ما يقبل التعليم. وبهذا يكون العقل، بوصفه ملكة لمعرفة المطلق غير المشروط، هو وحده السيد . وهو وحده يستطيع أن يعلم. فالدين يقلق إذا ترك كل واحد إلى فرادته. وأما الفلسفة فتطمئن عندما تطابق الحقيقي والعالمي. ألا إن إنسان كانت هو ذلك الذي يخاف من أن يكون مجنوناً، وذلك الذي لا يريد أن يغامر بجنون إبراهيم.

وإذا كان يجب على الدين أن يكون عالمياً، فيجب عليه إذن أن يدخل إلى الفلسفة. وإذا كان على كل إنسان، بما هو إنسان، أن يستطيع تشريف الله، فيجب حينئذ على التشريع الإلهي أن يكون أخلاقياً فقط، ويجب على كل واحد أن يستطيع معرفته بفضل عقله الخاص: « ... إن الإيمان الديني

المحض هو وحده الذي يستطيع أن يؤسس كنيسة عالمية تستطيع أن تتواصل مع واحد من أجل إقناعه»[6].

وإذا كانت «عقيدة الكنيسة»، وهي عقيدة تاريخية مؤسسة فقط على الأحداث، تلتقي الإيمان العقلاني الفعلي وتجتمع معه، فهذا خط فقط، وشرف لا يمكن أن يناط إلا بعناية إلهية عطوفة.

لا يوجد إذن إلا دين واحد، وتعليم واحد، وصوت واحد، ولغة واحدة (يجب عليها، إذا كان هذا ممكناً، أن يتم الكلام بها من غير فن ومن غير أسلوب).

وقد كان إبراهيم، على العكس من ذلك، يشيد الفردانية في المطلق. وتدخل معه الفرادة المطلقة للإنسان في علاقة من غير توسط مع مطلق إله: هي علاقة سرية بالضرورة. وما كان إبراهيم ليستطيع هو نفسه أن يفهم نفسه، وهذا يفترض بأنه يدخل في العموم.

ويقطعه هذا الغياب للوسيط عن كل لغة أيضاً أو عن كل استعمال لغوي يغصب فرادته. ولذا، فهو لا يستطيع إلا أن يقول: «ها أنذا»، إجابة من غير أن يجيب على هذا الذي يقول: «تعال». وهذا ما يجعلنا جوهانيس نفهمه على الأقل.

«ها أنذا» – ولكنه ليس جواباً تماماً. وهو أيضاً ليس علامة على طاعة عبودية. فذلك الذي يقول «ها أنذا»، فإنه يتكلم مثل عندما تقول: «أنا هنا» – كلام يحمي. وهو شيء يشبه «لا تقلق، أنا هنا». صورة أمومية لإبراهيم... فهل ثمة احتمال في أن يكون الله قد أراد أن يطمئن بأنه يستطيع أن يأخذ مكان الطفل؟ غيرة من الله.

انسحاب إبراهيم

«ها أنذا»، لا يقال هذا أبداً «للإنسان عموماً»، ولا يدل على أي جواب. ومع ذلك، فإن المقصود في هذه الكلمات هو المشروط: فمهما

حصل، ومهما تريد - ها أنذا. إنها «نعم» من غير شروط. وهي ليست أخلاقية ولا عدلاً. فتجربة هذه الـ«نعم» غير المشروطة لا تشكل جزءاً من أي معرفة: إنها لا تمثل أي تجربة. والسبب لأن هذا الذي يهب نفسه إلى «نعمه» لا يمثل الذات الكلاسيكية التجريبية، ولا ذات التجربة الصوفية التي تفترض اتحاداً مع المطلق.

إن الإيمان إذن، وليس الحب (إذا كان هو الشيء نفسه) لا يجري تعليمه. ولهذا، فإن جوهانيس لم يكن فيلسوفاً ولا مؤمناً، ولكنه كان شاعراً. فهو لا يتكلم لغة الفيلسوف، وهو أيضاً ليس ذلك الذي يعرف أن يقول نعم. فهو يتكلم فقط لكي يقول إنه لا يستطيع أن يفهم إبراهيم - وهنا يكمن تأكيده الأكثر إلحاحاً. وهو يتلو الـ«ها أنذا» كما يتلو «مستحيله»، ومن غير ريب أيضاً «مستحيلنا». فلقد دخل إبراهيم، بالنسبة إلينا، في الليل، في ليله، والذي يظل مظلماً بالنسبة إلينا. وليس ثمة أي معرفة تأتي لكي تضيء وجهه المعتم.

يقول جوهانيس: «إنني لا أستطيع إلا أن أقدره». وذلك كما لو أن التقدير كان، بالنسبة إلى الإنسان المؤمن، هو كل ما يمكن أن يبقى لنا، والذي ربما لا يبقى. ولكن حتى لو بقي، إذا كان إبراهيم يستطيع أن يبدو لنا سامياً، فإن تقواه نفسها (وليس إلهه فقط) ستكون غير ممثَّلة مسبقاً، وإن طاعته نفسها، وكذلك «نعمه»، فإنها ستكون لماذا نحن لم نعرف من قبل أي حد.

ويشهد نص جوهانيس إذن على وجود مسافة بين الشعر الديني وشعر الدين. فبديلاً عن سمو الخالق والخلق يحل سمو الإنسان الذي له مع الله مشغلة. وإن صورة هذا الإنسان هي التي تكون الآن غير ممثلة، وممحوة، ومنسحبة. ولذا، فإن القول إن إبراهيم سامٍ، هو القول إن إبراهيم قد أصبح غريباً عنا. فنحن نرتجف أمام إنسان الإيمان كما ارتجف هو أمام إلهه. فإبراهيم يلتقي سر الله، أما نحن فنلتقي سر إبراهيم.

الحب الإنساني

مهما كانت الروابط التي توحد هوى الحب والتقوى الدينية، فإن كيركغارد لم يخلط بينهما أبداً. فالعبادة والطاعة من غير قيد لا يستطيعان أن يلائما إلا الحب الذي يحمله الإنسان لله: «إن هوى الحب ليس هو الخالد أيضاً. إنه دوخة جميلة، والانبهار الرائع بغير المتناهي [...]. ولقد يغامر بهذه الكلمة المدوخة أكثر أيضاً فيحب شخصاً أكثر من الله»[5]. فهوى الحب، لأنه جد إنساني، فإنه حب إيثار، وتفضيل، واختيار. وهو يتميز في الوقت نفسه من العبادة والطاعة اللذين يلهمهما الله وحده، ولكنه يتميز أيضاً من محبة القريب التي يطلبها الله من البشر، لأنه مكتوب في الإنجيل: «ستحب قريبك كما تحب نفسك».

إن الفصل الثاني «مؤلفات الحب» هو بعنوان: «يجب عليك أن تحب». وكيركغارد الذي يوقع هنا باسمه، يلح على ضرورة هجر الحب الإنساني المباشر، وهشاشته، ومخاطراته، والسأم، والغيرة مما يصاحبه، وذلك من أجل الحب الخالد، الحب الذي لا يدين بشيء للصدفة أو للحظ. فعلاقة الحب بين البشر لا يمكن أن تجد هدوءها، وحقيقتها إلا إذا كان القانون وسيطها وتملصت من حدث المحبة الفريدة. وإنها إذ تتخلص هكذا من مخاطر الخصوصية، فإن محبة القريب تلتحق بالاحترام السامي للمبادئ، بالمعنى الكانتي. ولا يمكن لهذه المحبة أن تعقد صلة مع القانون إلا إذا قطعتها مع فرادة موضوعها وحدثها. ولذا، فهي تجد ضمانها الخالد عندما تكون واجباً: «إننا لم نجد ضماناً أعلى على الإطلاق ولن نجد مطلقاً هدوء الخالد في أي مكان خارج هذه الكلمة: «يجب عليك».

يكون الحب، بوساطة كلمة «يجب عليك»، مأمنه بعيداً عن كل تغيير. «فواجب الحب»، يعطي، بغير شروط، للحب هدوءه واستقلاله: «إنه يجد قانون وجوده في علاقته نفسها مع الخالد».

إذا المحبوب قال لي: «لم يعد بإمكاني أن أحبك»، فإن الكبرياء تملي

علي عادة أن أجيبه: «إننا متعادلون» - وهذا يظهر عدم استقلال حبي. وأما إذا أجبت: «يجب عليّ، والحال كذلك، أن أستمر في حبك، فإنني أشهد على حب حر إلى الأبد ومستقل. وهذا هو حب في مأمن من اليأس»[7]. ويعد قانون الحب، من هذا المنظور، إدخال احتراس مجنون للأمر العالمي.

ويعلم كيركغارد جيداً أن الحب، وإن كان سعيداً، يحب، وذلك كما كتب هذا، مع «قوى اليأس». وإنه ليعلم أن اليأس لا يفاجئنا في الشقاء، ولكنه «يكشف بأننا كنا يائسين من قبل». وما يسلمنا لليأس ليس الشقاء، ولكنه عيب الخالد الذي يضرب الحب الإنساني.

إن قوى الحب، من غير ريب، هي قوى اليأس. ولكن إذا ارتبط هذا اليأس بالخالد برباط صعب فكه، فيمكن أن يُفهم أيضاً، كما أرى، بوصفه شكلاً من أشكال التعلق العبثي والادعاء المجنون بالخلود وبعدم الأخلاق. ألا نستطيع بالأحرى أن ننطلق من هذا العيب الجوهيري، ومن قبول هذا العيب، أو ألا يجب علينا أن نفكر بالعطاء، وأن نفكر بالحب بوصفه عطاء؟ فماذا أستطيع أن أعطي أكثر من وقتي، أي ليس حياتي أو موتي، ولكن أخلاقيتي الجوهرية؟ إن العشاق يحلمون أن يموت الواحد منهم في ذراع الآخر، وأن يموت الواحد منهم من أجل الآخر، وأن يروا يموتون تبادلياً، وذلك مثل رميو وجوليت، وكما لو أنهم أرادوا أن يكونوا بموتهم عطاء.

ويقوم الأمر، بالنسبة إلى كيركغارد، على العكس من هذا. فوصية الحب تستنفذ ينبوعه في الخلود وتجيب على الواجب الجوهري بعدم اليأس: «عندما صار من المستحيل، في الزمان، امتلاك الكائن المحب، فإن الخلود يتدخل ويقول: «يجب أن تحب»، أي أنه ينقذ الحب حينئذ من اليأس تحديداً بجعله خالداً». وإنه لينقذه وهو يصونه: «يجب عليك أن تصون نفسك أن تصون الحب»[8].

يجب على المرء من غير شك أن يقيم في اليأس المطلق لكي يفهم قوة المنع التي تضربه والتي تقول: «يجب عليك أن لا تيأس». ويمكن القول

أيضاً: احترس من اليأس، وصن نفسك بصون حبك، حبك الخاص، ولا تمت بنفسك، احترس. ولكن ألا توجد في هذه الوقاية نجاته الخاصة التي يرغبها العاشق؟ ويعد هذا الهوى للصون الأبدي الذي يتم في واجب الحب هو الذي يفصلنا عن الآخر، بوصفنا هكذا، وهو الذي يفصلنا عن حدث الآخر، وعن الزمن، وعن المصادفة، وعن الحظ، وعن غائية الحب. يفصلنا عن الحب، على الأقل، في وقتيته الجوهرية، والذي يتجه إلى فرادة تجريبية قاتلة، ويعرف أن يتعلق فيها، والذي لا يستطيع العاشق أن يهب نفسه إلا لأنه يغامر بنفسه إذ يهبها، أو بالأحرى يضيع نفسه دائماً. وماذا يمكن للمرء أن يهب إذا كان يعلم أنه مقدر لكي يصبح عجوزاً ولكي يموت، وإذا لم يعط مايستطيع الاستناد إليه، وما يهرب؟ إن الخالد لا يمر من غير ريب، ولكنه لا يصل أيضاً. فكيف يصل هذا الذي يصل، وكيف يمكن للحدث أن يكون خالداً كذلك؟ وكيف يمكن التفكير في الحب إلا بوصفه حدثاً يصل إلى الوجود الفاني وإلى مباغتته، واضعاً ما يعتقد الوجود أنه كائن أو موجود تحت رعاية غير أكيدة لفانٍ آخر، واضعاً الآخر تحت رعايته الخاصة؟

إن قيادة رعاية الحب بوصفها رعاية للذات، ستجعلني مستقلاً من غير ريب، وإلا يكن ذلك ففير مبال بالآخر- فأنا لم أعد سئماً ولا غيوراً، وأستطيع أن لا أكون محبوباً أو أكون مهجوراً: إنني أحب إلى الأبد. ويمكن لسورين أن يقول لريجين: «إنني هجرتك، ولكنني أحبك إلى الأبد، وبهذا يجب أن يقاس حبي. فماذا يمكنك أن تطلبي مني أكثر؟» ومع ذلك، فيمكننا أن نشك بتواضع ذلك الذي يجعل الحب الأبدي واجباً له: إنه يتواضع أمام العبارة «يجب عليك»، ولكنه لا يتواضع أمام الآخر. ولهذا، فهو «مستقل».

ماذا يبقى من الحب، بعد تقوى الدين المجنونة، وبعد النظام الأخلاقي للحب الأبدي؟

إن الحب الأكثر تواضعاً سيكون الأسوء توجهاً للفرادة إزاء فرادة أخرى، وميل المتناهي نحو المتناهي. وتستند علاقتي بالآخر في الاحترام

الأخلاقي، أو في وجوب المحبة، إلى مطلب غير مبال بفرادته. فما أدين به إلى الآخر لا ينفصل عما أدين به إلى نفسي بالذات: أريد أن أحفظ نفسي، أن أحفظ نفسي حراً، وأن أحفظ نفسي من اليأس. وأما الحب فيبقى مركزياً بوصفه واجباً: إنه لا يتوجه إلى فرادة متناهية لكي يقدمها كشيء مطلق، ولكن لكي يدعم النزعة النهائية ويؤكدها باضطلاعه بهذه المحبة الفريدة، والتي هي مشكوك فيها أيضاً وغير عادلة مثل الوجود نفسه.

وتجهل هذه المحبة، التي هي ليست أخلاقاً إذن، ولا ديناً، كل شيء عن الحرية بالمعنى الكلاسيكي، وهذا يعني أنها تجهل القانون إذن، وهذا وصل وربط يجعل الوجودات ضرورية بعضها إلى بعض، ويجعلها متعلقة بعضها ببعض، ويتألم بعضها لألم بعض. وأما التفكير بالحب بوصفه واجباً، فهذا يعطيه إمكانية لكي يكون حراً من المادة ولكي لا يكون مرتبطاً إلا بالقانون. وقد كتب كيركغارد قائلاً: إنه من غير القانون لا توجد حرية أبداً. فحافز الحرية بوصفها استقلالاً يعاود الظهور هنا حيث يكون أقل انتظاراً: في الحب، ولكنه حب يُفهم بوصفه أمراً- «يجب أن تحب». وهو حب متناقض على كل حال ذلك الذي يحررني من مادته... إنه يحررني من المادة إذ يحررني من مخاطرة ضياعه، ومن مخاطرة الحداد: «إن مثل هذا الحب لا يستمر ولا يسقط مع السمة المعدية لمادته». وإن ما يسميه كيركغارد شجاعة الحب في الخلود، هو شجاعة إضاعة ما يمكن أن يؤخذ منا سلفاً. ويمكننا، لكي نعيد اكتسابه، ان نعارضه بآخر: أي بقبول حدث الضياع، والألم من غير تحرر. ولماذا يجب عدم التألم، ووفقاً لأي قانون؟ «فالمؤلم يستطيع أن يكون حقيقياً أيضاً»، وقد كتب فرويد هذا في 1915 في «Verganglichkeit».

اخسر لكي تربح، سيكون هذا هو قانون الروح وروح القانون، قانون الأمر: اخسر المتناهي لكي تربحه، استبق الخسارة. وهذه عملية قوامها التضحية. التضحية بالزائل، وباللحظة، وبالوحيد، وبالمباشرة. وهذا أيضاً

قانون الذاكرة، والاستبطان الذاكر، والتذكر. ويكون الحداد دائماً والتحرر من الحداد. وإن الموجود، بوصفه مفكراً، يجتهد لكي لا يتألم. وليس كيركفارد بمعزل عن هذا القانون.

يطلب القانون دائماً الشيء نفسه، بغض النظر عن المكان الذي يأتي منه، وعن الشكل الذي نحدده فيه (القانون الإلهي، الواجب الأخلاقي، حب غير مشروط لقريب). إنه يطلب قطع الصلة التي تجعل المرء معلقاً بالفرادة المتناهية والتي تربط الوجودات الجسدية الفردية فيما بينها. فكيف ميز الله اسحاق؟ إنه يقول: إن ابنك ووحيدك، هو الذي تعزه. ولقد يجب التضحية بإسحاق لكي ينقطع الربط الجسدي الأكثر طبيعية. وهذا هو شرط العبور إلى الروحانية، وإلى القانون، وإلى الحرية.

الحب في الخلود، وتبعاً لحركة التناهي الدينية، يعني إتمام القانون في التضحية السامية بالمتناهي.

ولكن أن نوجد، ربما يكون أن نكون قادرين على حب التناهي، بل أن نكون قادرين على الانتهاء، وعلى قول كلمة نعم للنهائي، أي للزمن. وإن احتمال الزائل، واحتمال الخسارة من غير احتمالها مقدماً، هو قبول زمن الجرح، جرح الزمن، وحدث الآخر.

المراجع:

1- Jean luc- Nancy dans: Du Sublime. Berlin, 1986.

2- Crainte et tremplement. Lyrique- Dialectique, Par Johanne's de Silentio. Traduit du danois par P. H. Tisseau, Aubier.

3- إنه إسماعيل عند المسلمين وليس إسحاقاً. (مترجم)

4- Le religion dans les limites de la simple raison . Vrin, 1979. P244.

5- La religion…, op. cit. P138.

6- Les Oeuvres de l'amour. O. C. Ed, de l'orante. 1980, tome 14, P18.

7- Q. C. 14. P37-38.

8- Les Qeuvres de l'amour, op. cit. P39 et 14.

الفصل الخامس

العنصرية

المسؤولية الفلسفية

هل تجيب الفلسفة على العنصرية؟ وهل تشكل طريقة التفكير الفلسفي الأكثر كلاسيكية، وطريقة التفكير الميتافيزيقية، اعتراضاً حاسماً بالنسبة إلى الفكر العنصري؟ وهل تضع في مقابل النظريات العنصرية عقولاً تعارضها أو عقلاً -طريقة عقلانية- والتي إذ تقوض أسس مثل هذه النظريات أو شبه النظريات، تقضي عليها؟ وهل تستطيع الفلسفة أن تنتصر على العنصرية، نظرياً على الأقل؟ لا شيء أقل تأكيداً.

إننا لا نستطيع، بكل تأكيد، أن ننسب إلى الفلسفة «مسؤولية» لا تستطيع أي نظرية أن تضطلع بها. فالوجه النظري للعنصرية يأتي دائماً لكي يضاعف وجهه العملي وكلامه المهيج، وذلك بإعطائه «أسساً» وبـ «عقلنته»، ولكن من غير إنتاجه بكل التفاصيل.

يبدو أن الفلسفة، بما أنها تفكر في إنسانية الإنسان عموماً، لا تتلاءم مع العنصريات لأن هذه تتطابق عادة مع طرق للتفكير ذات نزعة خصوصية. ولذا، فإن كل العقلانية المحدثة والمناضلة تستند اليوم إلى بدهية التعارض -والتي نادراً ما كانت موضع تساؤل- بين العالمية (التي يفترض فيها أن تقصي كل عنصرية لأنها تفكر بالإنسانية بعيداً عن كل المحددات التجريبية) والنزعة الخصوصية (التي تستطيع أن تولد العنصرية إذا كانت اختلافاً تراتبياً، أو مضادة للعنصرية إذا كانت اختلافاً ذا نزعة نسبية). ولكن ما أريد أن أناقشه هنا مع إتيِّن باليبار، وغالباً ما يكون هذا قريباً من تحليلاتها، هو تلك البدهية المزعومة لمثل هذا التعارض[1].

وأذكر بداية بأنه يمكن النظر إلى العنصرية بوصفها مجموعة من

الممارسات، ومن التصرفات العنيفة إلى حدما، ومن الخطابات والتمثيلات التي تساهم في تأسيس الهوية الاجتماعية وصونها في الوقت ذاته، وبالحفاظ عليها سليمة، ونقية، ولا تشوبها شائبة، ومستقرة، ومحمية من كل عدوى أجنبية. وإني لأشير بعد ذلك إلى أن النزعات العنصرية تنشئ مجتمعات، وحينئذ فإن تجاوز بعضها أو هدمه يجب أن يفضي إلى تفكيك بعضها الآخر (وذلك كما لاحظت ذلك باليبار بشأن النزعة الجنسية التي يفضي اختفاؤها إلى تفسخ مجتمع الذكور). ويبدو لي أنه هنا تكمن النقطة المهمة: إن النزعة العنصرية، قبل أن تكون فكرة من أفكار الإنسان، هي متصور من متصورات الجماعة، وإنها طريقة من طرق بناء الجماعة.

ولكن هل وجدت جماعات لم تقم فيها الـ «نحن» بعنف إزاء الآخر؟ ألم تفكر الفلسفة فيها؟

لا تستطيع القضايا التي تطرحها العنصرية على الفلسفة أن تتعلق فقط بفكر الإنسان، ولكنها أيضاً وبداية وعلى نحو لا يقبل الانفصال، هي فكر الجماعة.

فكيف تفكر الفلسفة في الجماعة وفي الإنسانية؟ القضية كما أراها هي أنها تفكر بالواحد والآخر تحت «فئة» «النحن»، سواء كان المقصود بـ «النحن» هذه المجموعة أو تلك، أو بـ «نحن البشر» أصحاب الخطاب الإنساني. وتقول هذه النحن في كل الحالات: «نحن المتشابهون». ولكن ألا تبرمج بهذا، منذ البدء، الإقصاء، والمماثلة، أو تبعية «الآخر» للنحن؟

ويبدو ظاهراً أن الكل، كل البشر من ذوي النزعة العالمية متناقضين مع «نحن» المجموعات الخاصة، التي تؤكد هويتها الخاصة: ولكن عندما تطالب مجموعة، لصالحها الخاص، بعنوان الإنسانية بامتياز -بغض النظر عن السمات التي تعرفها أو التي تنسبها إلى هذه الإنسانية الأكثر خصوصية أو الأكثر كمالاً- فإنها تستحوذ على الخطاب الإنساني والعالمي. ومن المدهش أن اسم بعض الشعوب يعني «الإنسان» في لغتها. وعندما تزعم

العنصريات ذات النزعة التخصيصية (أي التي تزعم أن الخلاص لا يكون إلا بها. مترجم) في كل مرة بأنها تجسد أو تحقق المعنى الأعلى للإنسانية وتقول في النتيجة بأنها أكثر إنسانية من الآخرين، فإنها تحمل أيضاً خطاباً إنسانياً، سواء أردنا هذا أم لم نرده.

فالإنسانية تريد كلاماً عن الإنسان عموماً وعن احترام الإنسانية بما هي كذلك: غير أن هذا لا يعفيها، ولكن يقودها، على العكس من هذا، إلى تحديد هذه الإنسانية وإلى تمييزها مما هو إنساني، بل مما هو فوق إنساني. وإذا كان هذا هكذا، فإن كل تحديد عام للإنسان، وكل فكرة عن إنسانية الإنسان إنما تقيم معياراً للتصنيف بين الفرادات التجريبية وتسمح، إلى حد ما، بأن تقصي من النوع هذا الفرد أو ذاك، أو هذه المجموعة، أو ترغمها لكي تلتحق المثال الخاص.

إن النزعة الإنسانية بوصفها نزعة مثالية -سأعود إلى هذا- تجد حدودها في اللحظة التي تلامس فيها ميدان الأنتروبولوجيا أو ميدان السياسة. وذلك لأنها تقول حينئذ من هم أو أين هم البشر الذين يجسدون على نحو أفضل الفكرة أو يقتربون منها، وإنها لتحملهم بمهمة (دينية، أو أخلاقية، أو سياسية). وانطلاقاً من فكرة الإنسانية، نستطيع أن نلتقي (بطريق معاكس) زعم مجموعة تاريخية مصممة على المطالبة لصالحها الخاص بمسؤلية مهمة عليا (زعم إنشاء الحضارة) لا يستطيع أحد أن ينازعها فيها.

إن الخلاصيين الفرنسيين محرجون اليوم من قولهم على ماذا يشتمل الخلاص الذي يطالبون به، وإنهم ليعطون تعريفات سلبية تماماً. وليس فقط أنهم أقاموا بهدوء في معارضة التجريبية والصورية، ولكنهم لا يقولون شيئاً عن «القيم الخلاصية» إلا أنها تفارق كل تحدي خاص. ولقد نرى أن المقصود، بالنسبة إلى ألان فانكيلكرو مثلاً، هو القدرة على إنكار التجديد الاختلافي (أن يكون المرء مختلفاً عن اختلافه)، وهذا، كما نعلم

يعد خصوصية فرنسية بكل تأكيد. وهكذا، فإن المرء إذ يبقى، خارج فرنسا، غائصاً في -أو تطرده- «حماقة الـ Volkgeist الشائنة». فإننا في فرنسا ننمي القيم الممنوحة لـ «ذكاء البشر»[2].

مثالية فرنسا: هذا هو الرهان، أو، على الأقل، الحافز المتكرر منذ أن كان جاكوبانس إلى ميشله. وقلة قليلة مثل ميشله، مجدوا العبقرية الوطنية، وروح الشعب، وعقله، والضرورة التي تتمسك بها السمات الخاصة والذاتية لكل أمة ضد «التجريد العبثي»[3]. ولكن هذا الكاتب الواسع في الوقت نفسه (أقول هذا من غير أقل سخرية، إذ هو بالنسبة إلي يعد واحداً من أكبر الكبار) يُظهر التعقيد الجوهري الذي يربط التأكيد الخاص (ذو النزعة الروحانية دائماً: إن الذي يصنع وحدة السمات الخاصة لشعب من الشعوب، قد تحدد على الدوام بوصفه فكراً، أو روحاً) وزعم إحدى هذه الشعوب الخاصة بقيادة الإنسانية كلها. ويعد الشعب الذي يظهر على هذا النحو، من خلال خصوصيته، بوصفه نموذجاً للإنسانية -لأنه شعب العقل أو الروح...- جزءاً من الإنسانية إذن، محدداً، ومموضعاً في المكان والزمان، كما يعد تجلياً رائعاً من تجليات الإنسانية. وتبعاً للمنطق نفسه في العمق، فإن الجزء يتطابق مع الكل، أو إن الكل يتطابق مع الجزء.وكذلك هو المنطق نفسه بالنسبة إلى تطابق الإنسانية مع الإنسان، ومع المذكر، والذي ينكر الاختلاط بهذا.

ثمة لبس يجب رفعه هنا: يجب أن لا تختلط عالمية حقوق الإنسان مع عالمية النموذج الإنساني الذي ستتحدد سماته بالضرورة، وستكون واقعية، وخاصة في النتيجة. فعالمية حقوق الإنسان لا تعني عالمية جوهر الإنسان. وكذلك، أليست المساواة في الحقوق بحاجة أن تتأسس على «المساواة الطبيعية»، وهذا تعبير لا يعني شيئاً في الحاصل، اللهم إلا إذا تصورنا، بعيداً عن الاختلافات الواقعية، خواص طبيعية، وعالمية تؤسس مساواة الحقوق. وستكون هذه الفكرة خطيرة، لأنها ستسمح باقصاءات

معينة (إذا كان العقل يمثل خصوصية الإنسان، مثلاً، فهل يمكن نفي هذا العقل عن بعض الأفراد. ويمكن تطبيق المعيار نفسه على أي خصوصية).

وإذا لم تكن، من جهة أخرى، مفرطة عموماً وذات تحديد خاص، فإن جوهر الإنسان سيختزل إلى لا شيء، وإلى تجريد محض، وإلى غموض مطلق، وإلى عدم. ولقد يقول آخرون مثل رونو وفيري «إن الفناء من خصوصية الإنسان»[4]. وهما يعتقدان أن بمقدرهما إنزال النزعة الإنسانية والنزعة الوجودية بعضهما فوق بعض، ومعارضة العنصرية بعالمية مجردة. ولكن التجريد يستطيع أيضاً أن يولد التعصب، والخراب، والاقصاء: إن مايسميه هيغل «إرادة التجريد التعصبية» ينهض بشراسة ضد كل تحديد، فيطارده تبعاً لمنطق كان هو منطق الإرهاب، كما كان هيغل يدعمه بكل دقة.

ثمة، بالفعل، تواطؤ بين تأكيد الهويات الجماعية (الجماعات المحدودة) والفكرة العالمية للإنسانية، وذلك على الأقل حيث تكون الإنسانية مصممةً انطلاقاً من توسع، وتعميم لما يؤسس لكل جماعة، بل يؤسس لكل أعضائها كي يكونوا متشابهين. ولقد نعلم أن الجماعات المحدودة تطالب، بالتعارض مع جماعات أخرى، بطبيعة (أو بثقافة) خاصة ومشتركة بين كل أعضائها، كما تطالب بخصوصيات تجعل أعضاءها متشابهين فيما بينهم، كما هم أعضاء العائلة، ومختلفين جماعياً عن الجماعات الأخرى. وعندما تحاول جماعة محدودة أن تحافظ على نقائها، وعلى استمرار مايخصها ثابتاً، فإنها تميل إلى اهمال اختلافاتها الداخلية لصالح ماهو مصمم بوصفه مجموعة من الأفراد يمتلكون «الخصوصية» نفسها، فإننا نولد أيضاً كلانية لن تتأخر عن لقاء أو عن جعل الآخر مستهاماً.

تكمن المسألة في معرفة إذا كان يجب التفكير بالإنسانية بوصفها جماعة أكثر اتساعاً (من جماعة الشعب)، واستناداً إلى فكرة للجماعة ينتج هذا التوسع. وهل يجب أن نفكر بأن الكل هو كل البشر قياساً على نموذج

«نحن» الجماعة المحدودة، قائلين: نمتلك شيئاً يصنع خصوصيتنا، ونحن نشكل كلاً مؤسساً على تجانس عناصره -وفي مثل هذه الحالة، فإن الهوية المشتركة تستند إلى هذه الخصوصيات المشتركة التي تعلي الخصوصيات. أو نقول أيضاً: ألا يمكن أن نتصور الجماعة والإنسانية بوصفهما مجموعات متجانسة بالضرورة، ومختلفة، وجوهرياً مختلطة؟ ويجب أخذا هذا المصطلح الأخير بكل المعاني (كل نوع من أنواع الاختلاط)، وبالمعنى العالمي لاختلاط الجنس في الجماعات الثنائية الجنس، اختلاط أو تزاوج لا يتطلب تسامياً للنوع في خنثوية عالمية، ولا يعد جزءاً جدلياً من الاختلاف في مصطلح ثالث، ولا تعارضاً تراتبياً يضمن الوضع المهيمن لواحد من المصطلحين (وهذه إشارات لأشكال عديدة كي لا تضطلع بالاختلاط بما هو اختلاط).

إن ما أسميه نفي الاختلاط يجد نفسه، في الوقت ذاته، في قلب الجهود المبذولة من أجل التفكير بما هو خاص من خواص النوع الإنساني. وقد استعمل في التقسيم الجنسي الأصلي[5]، وكذلك من أجل التفكير بخاص هذه الجماعة المحدودة أو تلك. وإني لأحلم بحماية نقاء هذه السمات. فإذا اهتممنا بمسألة النوع (أو الجنس الإنساني)، فإننا سنلاحظ في وقت باكر بأنها كانت مسكونة بقضية الحفاظ على وحدة النوع بعيداً عن تعددية الأفراد: يجب على تعددية الأفراد، المختلفين عدداً، أن تكون في الوقت نفسه تعددية للعناصر الجوهرية المتشابهة وأن يكون الخاص بالنوع محدداً. وإن الجواب على هذا الطلب الميتافيزيقي والأنتروبولوجي هو نفسه دائماً: يجب على الكل أن يصدر عن النموذج نفسه، النموذج «الوحيد». فهذا التوحد وهذه الوحدة يوقفان التعدد على نحو ما، أو هما بالأحرى يحددان الانشقاق حيث تغامر إعادة الإنتاج بجرجرة النوع (إذا لم تكن إعادة إنتاج للذات). ولقد نفترض إذن أن الهوية الخاصة هي وجود ترسيمة اشتقاقية وموحدة: يجب على المتعدد أن يشتق من الواحد، والأصل

البسيط، وغير المنقسم. وبما أن الاشتقاق من أصل بسيط قد تم صنعاً لتجنب «انشقاق» جيل تابع لانقسام أو لاختلاط أصلي (فهو إذن لكي يتجنب، قبل كل شيء، انقسام النوع إلى رجل وامرأة: إننا نعلم كيف أنجز أرسطو هذا الاجتناب)[6]. ومهما يكن، فإن قضية النوع هي أنه يحيا تبعاً لهذين المعنيين ولهذين المصيرين الممكنين: فهو إما أن يعيد إنتاج جوهره الأصلي أو يتواصل معه من غير توقف، وهو جوهر بسيط ووحيد (أي إنه يتوالد)، وإما أنه ينشق بتحوله، وبانحرفه، أو بابتعاده عن النوع أو عن نموذج النوع. فإذا سألت نفسي بماذا ولمن يفيد التنظير للحفاظ على الهوية وأصلها الخاص، فإني سأقول إن للتنظير أثرين على الأقل: أولاً الانفصال والابتعاد عن الأنواع الأخرى، ثم ثمة إمكان بعد ذلك لتأسيس اختلافات ولشرعنة تراتبيات تقيم الخصوصيات (السيد/ العبد، الرجل/ المرأة).

ويعد التنظير الأرسطي مثالياً بهذا الشأن: إن الـ «genos»، بالنسبة إلى أرسطو (بمعنى الجنس أو النوع، مثلاً النوع الإنساني) هو الجيل الذي لا ينقطع لكائنات لها الشكل عينه، ومن النوع نفسه. وتتمثل خصوصية الأفراد التابعين للنوع نفسه في القدرة على إعادة إنتاج هذا النوع. غير أن النساء، والأناث عموماً، لا تمتلكن هذه القدرة على التوليد، وعلى إعادة إنتاج النوع، لأنه لا يوجد سوى بذار واحد، من أصل ذكوري، وعبره ينتقل الجوهر من المولد إلى المولود، مؤمناً بهذا استمرار النموذج النوعي. ولقد يسمح التمييز الميتافيزيقي بين الحامل المادي الأنثوي والجوهر الشكلي أو الجوهر (الذكوري) لأرسطو بالتنظير لما سيسميه جان بيير فريرنان، معتمداً على مراجع أخرى، «الحلم الإغريقي إرث ذكوري دائم». والنتيجة عند أرسطو ليست في كون النساء يشكلن نوعاً آخر غير الرجل، وليست في كونهن يمثلن أخريات غيره، ولكن في كونهن «أقل» «رجالاً»، و«أقل إنسانية» منه. وهذا ما يترجم بنظرية البتر: المرأة رجل مبتور. وإنها لتلامس مقام المسخ الذي يعرّف بوصفه انزياحاً إزاء النموذج النوعي الذي يتمم أرسطو تعريفه قائلاً إن

«الانزياح الأول هو ولادة الأنثى عوضاً عن الذكر»[7]. ولذا، فإن تطابق النوع، في نقائه، مع الأفراد الذكور، لا يحفر الاختلاف الجنسي ولا يلغيه: إنه يسمح بالتفكير به فقط بوصفه انزياحاً، وتراتبية طبيعية تحت الخصوصية.

تسمح هذه النظرية «من الانزياح إلى داخل النوع» بالحفاظ على الهوية الخاصة وبخفض الأنثوية في الوقت نفسه. فمقام الفرد الأنثى شبه المسخ يتجنب الاضطلاع باختلاط النوع مع «التفسير» بأن الأفراد المولّدين يخاطرون دائماً بالابتعاد عن والدهم، إلى درجة أن الاختلاف الجنسي هو ما يجعل إعادة إنتاج النوع ممكناً، وهو الذي يخون إعادة الإنتاج هذه قليلاً في كل مرة تلد «أنثى مكان ذكر».

ومهما بدت لنا اليوم نظريات أرسطو أنها «جنسية»، فإنها لم تعد تبدوا لي أنها مخيفة أو قابلة للنزاع مثل النزعات المثالية العالمية التي تحتوي النساء في إنسانية منزوعة الجنس وتجعل منها ذكورة، وتلغي كل اختلاف جنسي. ولقد نستطيع أن نبين أن هذه الحالة قائمة عند أفلاطون. فتارة نجد أن المدينة في «الجمهورية» تتعامل بلا فرق بين المرأة والرجل، وهذه طريقة لتجاهل الاختلاط وليس برهاناً على «النزعة الأنثوية». وتارة أخرى نجد في «المأدبة»، أن حب البشر للصبيان يشبه أعلى أشكال الحب، لأنه يخصب الأرواح وليس الأجساد. ونجد في هذا محوراً آخر للاختلاط واحتقاراً للأم: يعد إخصاب الأرواح لواطة.

ويعترف أرسطو على الأقل بواقع هذا الانزياح للنوع وبضرورته -إلى درجة بذل جهد كبير لمقاومة الفكرة المغرية التي يمتلك فيها صنفين داخل النوع، أو أيضاً الفكرة التي يستطيع فيها أن يمتلك نتوشين مختلفين، ذكراً وأنثى، في سيرورة التوليد، كما قال ذلك هيبوكرات. فالانزياح يضمن تواطؤاً بين الوحدة والانقسام، مع تبرير للتراتبية. وإذا كنت قد عدت لحظة إلى هذه النظريات القديمة، فليس ذلك فقط لكي أشير إلى الشبه بين الخطابات الجنسية العنصرية- لا سيما بشأن موضوع أو حلم وراثة من

غير اختلاط -ولكن لكي أقول إن «إنكار الاختلاط» يتغذى بالسأم وبالانقسام، في داخل النوع أو الفرد، وهو سأم مرتبط مباشرة، في رأيي، بهذه المعرفة المختلطة أولاً: الواحد، كما نعتقد ونريد أن يكون، يلد من التعدد (اثنين)، والطفل الذي نكونه «يخون» دائماً أصوله- بالمعنى المضاعف للخيانة -يشبه الطفل الذي نحن خناه. وإن هذا ليكون لأن كل واحد يكتشف بأنه منحرف دائماً، ومن قبل، وتظهر على الرغم منه سمات مولّديه في الوقت الذي يبتعد فيه عنهم بلا رجعة، وإن بقي اتساع الانزياح غير مرئي: إن المسخ نادر، ولكنه ممكن. وكذلك إذا ابتعدت مجموعة من الأفراد عن مجموعة أخرى كفاية، لكي يصبح محالاً بالنسبة إليها أن تتقاطع معهم، وهذا تخصيص ممكن، أي إنه ظهور نوع مختلف بيولوجياً وخائن بصورة غير محسوبة للنموذج الأصلي.

إننا نعلم كم تكون الخطابات العنصرية بالغة التحديد جنسياً: يجد الأدنى فيها نفسه مؤنثاً بلا شك، والأعلى فحلاً. وإننا لم ننته اليوم من قياس آثار التوسع الفعلي للاختلاص في كل مكان، وإن كان الاختلاط لا يزال جزئياً جداً في بعض الميادين (الحياة السياسية مثلاً)، أو أن دخول النساء في هذه المساحات الجديدة يترافق بالحفاظ على النماذج الذكورية التقليدية. ومهما يكن، فإنه يجب على الاختلاط الحقيقي، في كل ميادين الحياة الاجتماعية، أن تساهم في تدمير نماذج الجماعات المتجانسة وأن تسعى إلى تشجيع متصورات للمجتمع تسمح بتضامنات أخرى غير تضامنات المشابهين. وما هو رائع في الاختلاف الجنسي، أو ماهو بدهي على نحو خاص، هو أننا لا نستطيع أن نفكر بأي جنس بوصفه كافياً (أو ذاتي الكفاية). وسواء كان القصد رغبة (في معظم الأحيان)، أم إعادة إنتاج، أم تجديداً للهوية، فكل واحد هو تابع للآخر، وهو، عموماً، خاضع للانشطار الثنائي الطبيعي أو الرمزي للبشرية المنشطرة إلى رجل ومرأة. وهكذا تجد الهوية الجنسية نفسها ممنوعة عن كل يقينية، فهي اختلافية، أي تتحدد بما لا تكون بمقدار

تحديدها بما تكون. وبهذا المعنى، فإن العلاقة بالآخر هي شرط الإمكان لكل وصول إلى «الخاص» في تمظهراته أو في الوعي بذاته. فإذا هيمنت، على العكس من هذا، رغبة الكفاية الذاتية، فحينئذ سنرى انبثاق كل نوع من النظريات ومن الممارسات المنكرة للاختلاف، والمهملة للتحديدات الجنسية لصالح إنسانية مجردة تماماً ومثالية، أو حاملة بإنسانية موحدة الجنس والشكل (والتي نموذجها هو، أو كان هو الذكورة).

وهكذا، فإنه يبدو لي أن هذا الرهاب من الاختلاط ينبثق احتمالاً مع التهديد الذي تشكله، بالنسبة إلى الهوية الذاتية، هذه المعرفة بأصل للنوع كان دائماً منقسماً كما لو أنه فرد مزعوم. وينتقل هذا الرهاب أيضاً إلى شكل آخر من انقسام النوع إلى تلوينات تقدم وجوهاً مختلفة (وهو اختلاف يكون أحياناً مرئياً على تلوينات تقدم وجوهاً مختلفة (وهو اختلاف يكون أحياناً مرئياً على نحو أقل من ازدواجية الجنس شكلاً)، كما ينتقل أيضاً إلى أي مجموعة قادرة على إذكاء التهديد الاستيهامي لفساد الهوية الجماعية، وفساد سيرورات الانتقال من هذه الهوية (الميراث أو الوراثة). وإنه لواضح اليوم أن المخاوف من الاختلاط، أو خوف الاختلاطات، يعتاش أقل على جهاز مفهومي كان هو جهاز العنصريات البيولوجية مما يهتم بحماية الإرث الوطني التاريخي، وذلك تبعاً لنزعة خاصة ثقافية تغار من قيمها، ومن ثقافتها، أو من عالمية الإنسان. وإننا لا نرى دائماً إلا نفس العنف الكامن يسكن النزعات الخصوصية الصاخبة والنزعات الإنسانية المتأكدة من استطاعتها على تحديد الإنسانية (عندما لا يتعلق الأمر إلا بتحديد سلبي).

وقبل أن نعود إلى العنف، ثم إلى الصراعات البين -ثقافية التي نلتقي فيها أيضاً رهاب الاختلاط، فلنحدد لأي سبب لا يمنع المتصور الفلسفي للإنسانية لا النظريات العنصرية ولا الممارسات. ويعود، كما أرى، إلى المثالية التي تحدد الكائن بوصفه فكرة، متميزة دائماً من الواقع التجريبي (في داخل التراتبية بين المعقول والمحسوس). وهكذا، فإنه ليس بالبساطة التي نريد أن

نعتقدها أن نقول: «إن كل البشر بشر» أو إن «الإنسانية لا تدع نفسها تفترق عن نفسها»، أو أيضاً «إذا كان ثمة خصوصية للإنسان، فإنها تنتمي لكل البشر»، وذلك على العكس مما تؤكده خطابات النزعة الإنسانية الجديدة. والسبب لأنه عندما تطرح الفلسفة مسألة جوهر الإنسان وهي تميزها من الواقع التجريبي أو الوجودي، فإنها تشق مباشرة صدعاً بين الفكرة أو بين نموذج الإنسان ونماذجه التجريبية «المحاكية له»، وبين الإنسانية بوصفها فكرة والبشر. فالإنسان الواقعي، المتعين، قد دخل مسبقاً في الاختلاف مع إنسانيته. وإن كل البشر، إلى حد ما، هم صور مشوهة أو صور مسبقة للإنسانية المثالية الأصلية أو للإنسانية التي ستأتي. ولكن على نحو أكيد إلى حد ما، فإن التراتبية والانشقاق قد بدأا وبدأ أيضاً هم حماية الإنسانية أو إنجازها. وكما هي الحال بالنسبة إلى أي نوع آخر، وأي جنس آخر، فإن النسخ تستطيع دائماً أن تبتعد عن النموذج، وأن تخون الجوهر، وأن تنزلق نحو المسخ. وإن هذا ليكون مهما كانت تحديدات الإنسان: بيولوجية، أو ثقافية، أو أخلاقية. وإن تحديد جوهر الإنسان بوصفه حرية، على طريقة كانت مثلاً، لا يمنع من تسجيل الإنسانية في سيرورة غائية محددة ومجازفة في الوقت نفسه. ولذا، فإن الإنسان، بالنسبة إلى كانت، عوضاً عن أن يكون حيواناً عقلانياً- كان حيواناً قابلاً للعقلنة- أي قادراً فقط أن يجعل من نفسه عقلانياً-، وهذا أمر لا يقوِّم كل فرد أو كل شعب بالضرورة، غير أن كانت سيتطيع أن يحدده. هذا، وإن أصحاب النزعة الإنسانية والميتافيزيقيين عموماً يؤدون حركة ثلاثية عندما يحددون جوهر الإنسان بوصفه حرية، وعندما يحددون خصوصية الإنسانية على نحو مثال ومطلق: إنهم يجعلون الوحدة المثالية للنوع الإنساني مسلمة، ويدخلون هذا النوع، في الوقت ذاته، في اختلاف مع هذه الوحدة، وإنهم ليخلعون على البشر مهمة الالتحاق بخاصتهم الإنسانية. فالإنسانية ليست هي الإنسان، إنها معنى الإنسان ومهمته. وإن الإنسانية هي جوهر الإنسان وغايته معاً.

ويمكن للمرء أن يلاحظ هنا تقادماً لا يمكن تجنبه لتعلم الإنسانية: منهجة للثقافة، تكون للإنسان أو لتربية النوع الإنساني، بل ضرورة لإعطاء الإنسان صورة، وإعادة تمثيل أو إعطائه تمثيلاً عن نفسه، إعطائه شيئاً يشبه النموذج الجمالي أو الديني: هذا هو الإنسان... وينطبق الأمر على فن معين للإنسانية يجب على البشر أن يتمموا من خلاله الصدع الذي يفصلهم عن طبيعتهم الخاصة (انظروا عند كانت حافز الفن بوصفه عودة إلى الطبيعة)، وأن يضطلعوا بمكان الفنان ومكان العمل الفني في الوقت نفسه. وما كان ذلك إلا لأن الرغبة بتمثيل حساس للإنسانية هو الوجه الجمالي للمثالية. وتتسجل هذه الصورة الجمالية بين المثالية المحضة، والمدرك حساً، والواقع التجريبي، آخذه بمقام المثالية المحسوسة: هذه هي مسألة أمثولة النموذج المحسوس، للمثال، بالمعنى الجمالي للمصطلح. وهكذا، فإن الفنون تستطيع أن تجد نفسها في وضع تخدم فيه الفكرة الدينية، والأخلاقية أو السياسية من خلال طموحاتهم في تربية الإنسانية وتحويلها، في حين أن هذه التربية، هي نفسها، مصممة بوصفها فناً. وثمة اعتراض يفرض نفسه طبعياً: «هل تريدون إنكار ضرورة التربية، والثقافة، والنماذج؟» لا بكل تأكيد، ولهذا فإن قانون التعليم هو قانون لا يمكن تجنبه، إنه جهنمي. ولكنه هو الذي يُظهر أيضاً حدود العالمية: إن النزعة الإنسانية، بوصفها مربياً، مضطرة أن تجعل متصورها عن الإنسان مثالياً. وإنها لا تدخل حينئذ إلى الخصوصية فقط، ولكنها تجعل من هذه الخصوصية (من هذا المثال الثقافي أو الإنساني) نموذجاً عالمياً. وإنها لتسعى كي تطبق هذا النموذج على الجميع بشكل جبري مع أفضل النيات. ومن جهة أخرى، كيف يمكن التفكير ثقافياً وتربوياً مع قبول التعددية ونسبية النماذج؟ يعد تنوع النماذج التاريخية والثقافية أمراً يجري التسامح معه بسهولة أكثر إذا كانت هذه النماذج تنتمي إلى جماعات مختلفة، ومنفصلة في المكان والزمان. ويعد وجودهما معاً في مجتمع واحد، أمراً إشكالياً أكثر. ومع ذلك، فإنه ليس لنا أن نؤسس لهذا الوجود المشترك ولا أن نبرره: إنه وجود معطى لنا، وقد

وصلنا تاريخياً. ولقد يعني هذا أنه ليس لدينا إذن إمكان آخر غير إعادة التفكير وتنظيم الجماعات التي لا تنسب إلى الشبيه. فالمهمة هنا عظيمة.

وتستخدم حوافز الشبيه والتربية أيضاً مسألة العلاقة بين الأجيال. ولا نستطيع بهذا الشأن أن نخلط الهدف التربوي مع أشكال من العنف «العنصري». وإن هذا ليكون صحيحاً على الرغم من أن جيلاً يقاوم بكل قواه الخيانات التي يعدها له الجيل الآتي، وأنه يحاول إنكار الآخر في الطفل الذي يفرض عليه نماذجه كما لو أنها كانت مطلقة وخالدة. ولقد تكلمنا أحياناً، مسيئين استعمال اللغة، عن عنصرية «مضادة للشباب» - ولكن هذا يجب أن لا يخفي الفظاظة الكامنة وغير الواعية الملازمة «لصراعات الأجيال» التي تشكل لها أسطورة كرونوس الآكل أطفاله رؤية أولى وليس رؤية مُحَلِّية. وبما أن الطفل ينتمي إلى المستقبل، ويستطيع أن يبتعد عن الواقع الإنساني الحالي، فإنه يعد الداعم لاستيهامات السلام كما يمكن أن يعد داعماً للانحطاط أو للتفسخ.

التربية هي الشكل الذي يحمل من خلاله جيل جيلاً لاحقاً متابعة المهمات، أو الأعمال الجارية، وهو يدافع عن نفسه، وهذه أقل مهمة، ضد «البربرية» الرهيبة للأطفال، ولكنها الواقعية أيضاً.

تتصاهر إجراءات تربوية عديدة، تطلعاً وتقانة، في سلوك يهدف إلى حماية هوية الجماعة -وإن كان هذا باستعمال العنف المشرعن، والتمييز، والاقصاء، إلى آخره.

وإن دقة هذه الإجراءات وتعسفها المحتمل، والذي سيحول منطق التربية إلى عنف جماعي، إنما يعود أيضاً إلى الإيديولوجيا، وإلا يكن ذلك فإلى الفلسفة التي توحي بهذه الإجراءات التربوية، ولا سيما ما تعلق منها بالنماذج الإنسانية المستعملة، الواعية وغير الواعية. ولا يستثني أي شكل تربوي هو تبع لهذه النماذج، بلا ريب. ولكن مقاماتهم يمكن أن تكون جد مختلفة، وذلك تبعاً فقط لما تساويه بوصفها نماذج مؤقتة، وقابلة للمراجعة

والتحويل، وخاضعة لامتحانات الممارسة التربوية والتعليمية، ومصاغة على مقاس أفراد واقعيين، أو إذا كانت ثمرة من ثمرات التحرر المثالي، والخيالي، أو التجريدي، وأخيراً إذا كانت موضوعاً لإيمان أو لمعرفة تنتمي إلى المطلق. لا تستطيع التربية، في هذه الحالة الأخيرة، أن تأخذ قيمة المهمة المقدسة يكون رهانها سلام الإنسانية. فمثل هذه المهمة تقدم تماثلات مع العنصرية بالمعنى الدقيق، وتستطيع أن تساندها في القياس مثلاً، حيث يجب على الجيل الشاب أن يخضع، مرغماً أو طائعاً، إلى النموذج الوحيد لإنسانية تشكل المثال التربوي، وإلا يكن ذلك، وكان مقتنعاً بانحطاطه، فإنه لن يكون للجزء غير القابل للتربية من الإنسانية إلا قبول إقصائه أو استعباده. وفي الواقع، فإن المؤسسات، في الأنظمة الشمولية، تعمل «على الاقصاء» (المعتقلات، المستشفيات النفسية، «الموت» من أجل الأطفال أو من أجل العجزة، المحاكمات، إلى آخره).

إن الإرهاب الذي توحي به هذه الأنظمة اليوم، سواء كانت ميتة أو تنازع، فإنها لا تصلح أن تكون عذراً لكي نعفى من السؤال عن نماذجنا الخاصة التي تستطيع أحياناً، تحت غطاء العالمية، أن تكون تعبيراً لتأكيد قومي أو عنصري، أو جنسي، أو أن تكون تعبيراً لمصلحة طبقية. ومع ذلك، فإن الديموقراطية، مبدئياً، لا تتلاءم مع العنصرية، إذا كانت تحمي الحريات الفردية، وتضمن المساواة في الحقوق، وتؤكد سيادة «شعب» قائم على عرق، أي إذا لم يكن المواطنون ملزمين بامتلاك أصل مشترك، ولا سمات خاصة ومشتركة بين الجميع. ومن حيث المبدأ، فإن الديموقراطية، في جوهرها التعددي، لا تفترض وجود التجانس السياسي، ولا وجود التجانس الاجتماعي، ولا وجود التجانس العرقي. (إنه لم يعد بإمكانها، بخبث إلى حد ما، أن تعمل بشكل عنصري أو كاره للبشر إلا إذا سدت منفذ الوصول إلى المواطنة).

إن الأمر لن يكون كذلك، من حيث المبدأ، بالنسبة إلى الفلسفات السياسية التي لا تتجاوز نظرية الدولة القومية. ولقد نتذكر بأن كانت،

مثلاً، كان قد عرف الأمة بأنها: «عناصر شعب يسمح له الأصل المشترك أن يرى نفسه موحداً في كلية مدنية»[8].

وإلى هذه الأمة التي تتوحد في الدولة، فإن الدولة تضمن في المقابل، الحفاظ على سماتها الخاصة.

وتجب الإشارة بهذا الشأن عند كانت إلى أن الشكل الأصلي الذي تتوالف عالميته (عالمية الإنسان العقلاني) ليس فقط مع خصوصية الإنسانية واختلافها (إلى جنسين، وإلى شعوب عديدة، وإلى أصول عديدة أو شعوب بدائية)، ولكن أيضاً مع هم عزل شعوب مختلفة، ومع انفصالها، ومع فردانيتها السياسية الضرورية للحفاظ على السمات الخاصة بها. فالوحدة (المسلم بها) للنوع الإنساني، من منظور أنتروبولوجي، وحدة تحفظها فرضية الأصل الواحد، غير المعروف، ولكن المفترض أن وجوده سابق على تعددية الأصول البدائية المعروفة. ومن جهة أخرى، فإن خصوصية الإنسان تحددها العقلانية (أو عقلانية الحيوان المعقلن...)، في حين أن خاصية الجماعة تحددها سمات يجب أن تكون محفوظة، ولكن يمكن أن تضيع -وهذا ما يبينه، تبعاً لكانت، مثل الشعب اليوناني. وإذا كان يجب الحفاظ على هذه السمات، فهذا لأنها جوهرية تماماً بالنسبة إلى الجنس الإنساني نفسه: من هنا جاء منع «اختلاط» الشعوب. فلننظر إلى الأنتروبولوجيا: «إن اختلاط الأصول (عن طريق الفتوحات الكبرى) إذ يمحو السمات شيئاً فشيئاً، ليس مفيداً للجنس الإنساني، وذلك بعيداً عن كل محبة للبشر». ويشير التدقيق الأخير إلى أن كانت حساس إزاء التناقض الذي يشكله، بالنسبة إلى الإنسانية، هذا النداء للعزل. ولكن يجب أن نفهم بأن مصلحة الجنس يجب أن تبقى مختلفة: ولم لا؟ وتكمن المشكلة في معرفة لماذا يجب تفضيل الثابت من النماذج المشتقة بين الأصل الواحد المختفي وبين المستقبل غير المسيطر عليه لجنس يختلط مع نفسه، ولماذا يجب تفضيل كل اشتقاق أو اختلاف؟ هنا يكمن السؤال الذي لا يوجد عليه

أي جواب عقلاني. وأما ما عدا ذلك، فإن العقل لا يسمح في هذا السياق الكانتي للأنتروبولوجيا، بتجاوز الخصوصيات ومفارقتها بأي شكل من الأشكال، ولكن، على العكس من ذلك، فإنه يسمح بالحفاظ عليها وضبط تعايشها السلمي قانونياً. ولذا، فإنه يجب على كل أمة أن تبقى هي نفسها، مع سماتها الخاصة، ومع دولتها، وأرضها.

ولكن النزعة الكونية عند كانت بوصفها للمنافسات وللأحقاد، لا تمثل اليوم لنا أي عون. فهي النظام المنضبط قانوناً لكل الدول (الدول القومية) التي «تغامر بإيذاء بعضها بعضاً». ثم إن هذه النزعة لا تعطينا أي جواب -حتى ولو كان بنعم- على الحجج التمييزية للعنصريات الحالية، وعلى الحجة العنصرية الشعبية: «ليبق كل في مكانه»، وعلى هذه العنصريات التي تهدف تحديداً إلى إنشاء الهوية العرقية المحددة بوصفها (أو التي تتخفى ب) هوية ثقافة أو قومية. ولا يمكن لهذه الأنتروبولوجيا أن تجيب بشيء على النظريات وعلى الممارسات التي تهدف أن تحافظ أو أن تنشأ هوية الجماعة ضد المجتمعات المتعددة الأعراق أو المتعددة الثقافات: إنها لا تستطيع أن تجيب بشيء لأنها تتقاسم معها الحيثيات أو الاستيهامات التحتية.

يمكن للفلسفة أن تتسامح مع سمات مختلفة في داخل النوع، بشرط أن تنتمي هذه السمات إلى مجموعات منفصلة.

وكذلك أيضاً، فإن متصور الإنسانية لا يبدو (منظوراً إليه من خلال فهمه، أي بوصفه من الكائنات الإنسانية المتطابقة مع هذا الجوهر) أنه متعارض مع متصور الجماعة العنصرية، بالمعنى الذي أعطيناه في الأعلى لهذه المصطلحات. والسبب لأنه إذا كان يحتوي المجموعة الإنسانية العالمية، فإنه لا يستطيع أن يمنع استبعاد أولئك الذين يخونون هذا الجوهر، أي استبعاد كل اللقطاء التحت -إنسانيين وغير الإنسانيين الذين يطلبهم المتصور ويساهم في إنتاجهم في كل مرة يكون المقصود فيها رسم حدود العائلة الإنسانية تحديداً.

وتدفع الحيوانات ومختلف الممسوخين ثمن هذا التحديد. وأما كل المناطق الحدودية فهي ضبابية: إن أي مجموعة متجانسة نسبياً، وقلقة من قرب مجموعة أخرى (الآخر هو دائماً الأكثر قرباً، الجار) تنزع بسرعة الصفة الإنسانية عن هذا العدد المختلف، لكي تشرعن الجرائم المرتكبة ضده. ويمكننا أن نتخيل تصاعد العنف عندما تقوم مجموعتين تاريخيتين و جارتين، بل متنافستين على الأرض نفسها، باشاعة نزعة غير إنسانية عن الأخرى. ويمكننا، للأسف، أن نفعل أكثر من التخيل. فهذه النزعة غير الإنسانية تمثل الإجراء الأكثر بساطة والأكثر انتشاراً لكي تبيد الآخر بضمير مرتاح، أو أن تقيم ببساطة استثناء على القاعدة بالنسبة إليه في تطبيق المبادئ الأخلاقية أو السياسية الأفضل استقراراً. وسنقول دائماً إن الآخر هو الذي تأخر عن الإنسانية. ولهذا ليس ثمة شيء يعد من واجبه أن يقوم به إزاء الإنسانية، ونحن نعلم أنه من الواجب. وإن اللجوء إلى استبعاد الإنسانية المستحقة لهذا الاسم (سواء كان القصد استبعاد فرد، أو جماعة، أو جنس، أو شعب، إلى آخره) ليجعل كل محاججة إنسانية محاججة غير فاعلة ضد العنصريات، لأن كل استثناء (في الإنسانية أو منها) سيبرر الاستثناء على القاعدة التي تقول ما يجب على الإنسانية. وهذا واحد من الأسباب التي من أجلها يجب على قضية الغيرية والمسؤولية أن تخرجا من أطر التفكير الإنساني، وأن يعيدا إذن طرح السؤال بشأن مكانة الحيوانية. وإن واحداً من علامات نزع الإنسانية عن العدو يوجد خصوصاً في التضحية التي نحن مستعدون لفعلها، ليس فقط بجنود العدو المسلحين كما في الحروب التقليدية، إذا كان ثمة حروب هكذا، ولكن أيضاً بالمدنيين، وبالنساء، وبالأطفال.

(صورة متلفزة -كانون الثاني 1990- لطفل أرمني احترق بعد أن وضع على صفحة كهربائية أثناء الذبح على يد الأذريين. وهذا يسمى «معارك بين الاثنيات» و«يقظة النزعات القومية»... وتوجد في الخانة نفسها صور، أو بشاعات ارتكبت أيضاً في يوغسلافيا السابقة...)❖.

ومادام العدو يحتفظ بمقام المثيل، ولا يمثل سوى الخصم المحارَب - إلى حد ما- في حرب من غير حقد كما يتصورها هيغل، فإن طفل العدو يبقى أو يجب أن يبقى الرجل الصغير الذي يتطابق مع كل طفل آخر، بريء، ويجهل أسباب الصراع بين الشعوب أو الدول. ويجب علينا إن نبعده عن كل عنف حربي، على الأقل من حيث المبدأ، كما أبعدنا، أو كان علينا أن نبعد النساء، أو المدنيين، والسجناء، أو المرضى عندما يكون القانون لا يزال يستطيع أن يقود هذه الحروب الشائخة التي نتصورها شبيهة بالمبارزات الكبرى، مع مالها من مواضعات، بل مالها من طقوس. ومهما كانت شنيعة هذه الحروب، فإنه يعجبنا غالباً أن نفكر بسذاجة بأنها كانت تقوم على قوانين وأنها تقتصر على المتحاربين، البالغين والجنود. ولكن إذا كان الآخر، العدو، لا يستطيع أن يظهر لا بوصفه شبيهاً ولا بوصفه مساوياً، وإذا كان يمثل تهديداً لهويتنا، فإن التماهي معه لن يكون حينئذ ممكناً، كما إنه إذا كان يحمل اسم الإنسان، فإن النزعة الإنسانية ستنزع عنه جراء هذا. وإذا كان ذلك كذلك، فإن أطفاله حينئذ لن يكونوا «أطفالاً»، وخصوصاً لن يكونوا أطفالاً مثل أطفالنا، لهم علينا واجب حمايتهم: إنهم لم يعودوا سوى ملكية، وممتلكات تخص العدو.

ولذا، فإن الإضرار به لن يكون بربرية ولا أمراً غير أخلاقي: السبب لأنه عدو كامن، وبربري مستقبلي، ومتضامن مع ذوية ويهددنا مثلهم. وتمثل هذه السمة -غياب أي شفقة إزاء الصغار، في حين أن البالغ عند عدد من الأنواع الحيوانية لا يعتدي على الصغير- علامة دائمة على الحقد العرقي، وتبرهن أنه من العبث إثارة الأخلاق لمحاربة هذا الحقد، لا سيما، على الأقل، أن المشاعر كما المبادئ الأخلاقية تستند إلى التطابق، كما يذهب كلود ليفي ستروس: «إنه يمثل المبدأ الحقيقي للعلوم الإنسانية والأساس الوحيد الممكن للأخلاق».

إن هذه السمة، وهذا التعليق للشفقة نتيجة لتطابق مستحيل، يحدد

بعمق الحدود الجوهرية لأخلاق من واجبها أن لا تطبق أبداً إلا على الشبيه، وعلى «الأخ»- هذا الذي ليس من العائلة «يمكن أن يموت». فاللامبالاة المطلقة هي السمة الأولى للفكر العنصري، وللتهييج العنصري، وهي ليست رقة، كما تظهر ذلك في فرنسا القدرة على التسامح مع سرقة اليهود في عام 1942 مثلاً❖. ولهذا، عوضاً عن السؤال كيف يمكن للعنصرية أن تستطيع قطع هذا الاحترام الأدنى للآخر الذي يبدو مستقراً أخلاقياً وعالمياً، ربما يجب أن نسائل رسو هذا الواجب في المطابقة، وأن نسائل هذه الأخلاق التي لا تراعي إلا الأخوة، والعائلة بالمعنى الضيق وبالمعنى الواسع، حتى وإن بدا هذا المعنى يمتد إلى الجنس الإنساني بأكمله.

ولكن مساءلة مبدأ التطابق ونتائجه، يطرح مشكلات بالغة الصعوبة، وتتصل، تحديداً، بهويات المجموعات، بل بالهويات «الفردية»، والذاتية. ولقد نرى أن كل واحدة منهما لا تترك نفسها تنفصل عن الهوى الخاص، وعن عشق الخاص، وعن عشق خاص، وعن استيهام لاقتراب مطلق من الذات، من غير انزياح، ولا صدع، ولا اختلاط.

إن ليفي ستروس نفسه الذي ذكرنا مديحه منذ لحظة للتطابق مع الآخر، بوصفه أساساً للأخلاق ومبدأ للعلوم الإنسانية، هو نفسه إذن سيدعونا فيما بعد لكي نقبل بعدم التواصل النسبي للثقافات، مؤكداً أن هوية ثقافة ما تفترض الرغبة مسبقاً، بالنسبة إلى أولئك الذين يتقاسمونها، بالاعتراض على ثقافات أخرى. وسيكون الصراع بين الثقافات هو فدية الاختلافات وشرط بقائها: يجب على الثقافات «أن لا يتجاهل بعضها بعضاً، وأن يستدين بعضها من بعض إذا سنحت الفرصة، ولكن، لكي لا تفنى، يجب أن يستمر فيها تحت مظلة علاقات أخرى ضرب من الكتامة». ولقد رأينا أن مؤلف كتاب «العرق والثقافة» يصف بقلق كبير تقدم اختفاء الحواجز اللسانية والثقافية، وكذلك وصفه لهذه الحركة العامة «التي تقود الإنسانية نحو حضارة عالمية، هادمة للخصوصيات القديمة». هنا نرى أن

«إبداع القيم» -وهذا تعبير نيتشوي أكثر مما هو روسوي- تهدده بشكل أساسي هذه الحركة التي تهدم الثقافات بخلطها: «لكن الإنسانية إذا لم تستسلم لتصبح المستهلكة العقيمة للقيم الوحيدة التي أبدعتها في الماضي، وإذا كانت قادرة فقط على تسليط الضوء على «مؤلفات هجينة»، وعلى اختراعات بذيئة وسخيفة، فإنه يجب عليها أن تتعلم ثانية أن كل إبداع حقيقي يستلزم شيئاً من الصمم إزاء نداء قيم أخرى، تستطيع أن تذهب إلى حد رفضها، وإنكارها. والسبب لأننا لا نستطيع، في وقت واحد، أن نذوب في متعة الآخر، وأن نتطابق معه، وأن نبقى مختلفين»[9]. ولقد يعني هذا أننا لم نعد إذن في التطابق الذي يؤسس الأخلاق. وإذا كان هذا هكذا، ففوق أي شيء سنؤسس العلاقة مع هذا الاختلاف الآخر؟

ولنلاحظ الآن استعارات العقم والهجانة (المتبوعة بعبارات مثل «يثير الشركاء البعيدون أنفسهم») التي يبدو أنها تسجل إشكالية الإبداع هذه في موازاة مع مشهد للولادة حيث يلد كل شريك وحده، بعيداً عن الآخر، ومستقلاً عنه. وسيقودنا جيل ما، من غير اختلاط، إلى رفض هذا الاختلاط الذي رأيناه منذ لحظة في الحيز الإغريقي أو في الخوف من اختلاط الأمم، الماثل عند كانت. ولنضف إلى هذه النقطة الأخيرة، إن لم يوجد جيل من غير اختلاط جنسي- (لنتكلم عن تجانس جيلي مستحيل)، فإن العائلة التراتبية ذات الموروث الخطي ستأخذ هويتها من اسم الأب ومن المراقبة الدقيقة لشرعية النسب. إذ لا توجد هوية عائلية ممكنة من غير استبعاد للهجناء ومن غير لا انقسامية «للوسم» الأبوي، الدال الوحيد، والضامن لهذه الهوية العائلية الجماعية.

ويبدو لي أن إتيان ماليبار محقة تماماً في القول إن مخيال الهوية العرقية والنواة الرمزية لفكرة العرق يمكن فهمهما انطلاقاً من «ترسيمة سلسلة النسب»[10]، وهذا يعني أن: «فكرة نسب الأفراد تنقل من جيل إلى جيل جوهراً بيولوجياً وروحياً في الوقت ذاته ويسجلهما أيضاً في جماعة

زمانية نسميها «الأهل». وعلى هذا، فإن نقد الإيديولوجيات العنصرية لا يمكن أن يتجاوز نقد الهوية العائلية، أو نقد هدم العائلة والأنظمة المفهومية التي تستند إليها أفكار الجيل، والميراث، والوراثة، إلى آخره، وذلك عندما نفكر بالجيل بوصفه إعادة إنتاج للذات.

ويعد هذا النقد معاصراً للهدم العملي الذي ينتج تحت أعيننا مع التحولات الاجتماعية والقانونية العميقة.

ويمكننا أن نفترض أيضاً أن الاختلاط الواقعي للثقافات التاريخية في مجتمعاتنا، سيرغمنا عملياً أن نعيش المجتمع وأن نفكر فيه على نحو يختلف عن «جماعة المتشابهين»، وذلك إذا تخلينا عن وضع جماعات منغلقة على نفسها بشكل متجاور خطير، أو إذا تخلينا عن ممارسة إدماج فظ. وأما الآن، فإن ما يمكن للاختلاط أن ينتجه يعد مجهولاً، مجهولاً على الأقل مثل الإبداع أو الجيل. ومهما كان ينتج، فإنه قد حصل (وقد حصل دائماً)، ويبدو أن لا مجال لتجنبه، ولا مجال لتجنبه مثل تحركات الشعوب، أو مثل انطلاق الاتصال عن بعد، الذي يجعل النزعة التحصينية الصاخبة مثيرة للضحك. ولا شيء يثبت مع ذلك أن التماثل سيلد من هذا الخلط وذاك الاختلاط.

إن التفكير بالإنسانية، ليس هو القول إن البشر هم أنفسهم جميعاً، وليس المطالبة بهوية منفصلة، بل هوية مشيَّدة نموذجاً، إنه التفكير بالإنسانية متقاسَمة، ومضطلعة بهذه القسمة جماعياً. وإذا أعدنا أخذ حالة الاختلاف الجنسي، فيمكننا أن نقول إن ما يتقاسمه الرجال والنساء جماعة، ليس شيئاً مشتركاً، هو أن الإنسانية بداية مقسومة إلى اثنين أصلاً وبدائياً، وإنها لا تستطيع أن تصبح كائناً، ولا تستطيع أن ترى أنها كانت واحداً. وإن هذا الانقسام في الإنسانية، الذي ليس جنساً فقط، لن يكون مضطلعاً به إذا أبدلناه بحنين إلى الواحد، أو باختلاف تراتبي، وهذا يجعل الشيء نفسه. وكذلك، فإن الاضطلاع بهذه القسمة يعني أيضاً ترك متصور الإنسانية يتشتت، كما يعني هجر الهوية الدلالية المثالية للـ homo، والقبول

بأنه لم يوجد قط إلا ترجمة، في لغتنا، لما نسميه الإنسان. ولذا، فإن المعنى الخاص للإنسان، لن يصنع من الخيال.

إن التفكير الميتافيزيقي، على العكس من هذا، يدعي الارتقاء بكل التحديدات الاختلافية، وبكل اللغات، وذلك لكي يحرر العالمي. ولكن الفيلسوف يكون في هذه الأثناء محكوم عليه أن يفرغ المتصور من كل جوهر، أو محكوم عليه أن يصطفي سمة من السمات الاختلافية لكي يجعلها عالمية. وتمثل هذه السمات على الدوام سماته. والفيلسوف، مثل أي كان، يقول لنفسه: «أنا إنسان». وهذا يعني أيضاً: إن من يكون مثلي، ويشبهني، فهو إنسان. إنه أنا الآخر. فالمركزية ليست نفسية أو أخلاقية فقط، إنها ميتافيزيقا أيضاً.

يجب أن يسأل الفيلسوف بأي لغة يفكر في الإنسانية، وبأي لغة يحددها، وذلك لكي يظهر بأن ادعاءه هو عين ادعاء مترجم يريد أن ينقل أو أن يعيد بناء المعنى المحض لنص ما، وأن يبلِّغ ما عنده من محسوس محض، بغض النظر عن كل حرف وكل لغة. وإلا يكن ذلك، فليتخيل لغة مطلقة، ولنعتقد بأنها اللغة الخاصة بالحقيقة، ويجب الاعتراف، مع أنطوان برمان[11]، بأن هذا الادعاء بالتقاط المعنى، وبإعادته إلى هويته بالذات وإلى نقائه، إنما يؤكد دائماً أولوية لغة (ما هي هذه اللغة التي يكون المعنى فيها عائداً إلى نفسه كما هو الزعم).

إننا لن نخرج عن بابل. ويجب، من غير تحيز، قبول برهان اللغة الأخرى، وقبول حدث «الإنسان» الآخر.

المراجع:

1- E.Balibar. I. Willerstein: Race, nation, classe. Les identite's ambigues. Gallimard- Le D'ecouverte, 1988.

2- CF. La de'faite de la pense'e. Gallimard, 1987.

3- Le people, troisie'me patic, chap. IV, V, et VI (La france comme dogme, comme. le'gende, comme religio, etc.(

4- Heidegger et les modernes. Grasset, 1988.

5- لقد بينت نيكول لورو مجدداً كم كان اليونانيون يعانون لكي يقبلوا الاختلاطات الجنسية، وذلك في كتابها:

Ne' de la terre. Mythe et politique 'a Ahte'nes.

Librairi du xxe sciecle. Seuil, 1996.

6- CF. Sylviane Agacinsky, "Le tout premier e'cart" dans "Les fins de l'homme. Colloque de Cerisy, Galile', 1981.

7- Aristote, De Le ge'ne'ration des animaux. 797, a.

8- Abtropoloogie. Libririe Vrin, 1979. P145.

❖- لقد كان بإمكان الأستاذة الكاتبة أن تضيف إلى أمثلتها ما تفعله إسرائيل من جرائم قذرة بحق الفلسطينيين رجالاً، وأطفالاً، ونساء (مترجم).

❖- وكذلك كما يحدث في فلسطين المحتلة على يد العنصريين الإسرائيليين (مترجم).

9- Claude le'vi- straussi Le regard e'loignie'. Ed, Plon, 1983. P 49.48-

10- Race, nation, classe, op. cit. P136.

11- Antoine Berman: L'etranger. Clture et traduction dans Allemagne romactique. Gallimard, Lis Essais, 1984

فهرس

تدخل الفصول القادمة في بعض الاختبارات الحادة، بشكل أقل من العام واستنادا إلى كتابات كيير كغارد: اختبار التواصل الفلسفي مع حوافز الإرسال والاستقبال، واختبار صدى الآخر في اختلاف الأجيال مع حافز الوراثة وحافز الذنب المأساوي، واختبار الحب بشكله السامي وتوقه نحو المطلق، أو بقبوله الاكتمال الذي لا تستطيع الذات العاقلة أن تفكر فيه أبداً، وأخيراً، اختبار العنصرية، هذا النكوص السيئ الذي لا تستطيعُ الفلسفة أن تجابهه ما دامت الفرادة تنقصها، ومادامت مستمرة في تصور الأمة بوصفها أمة من المتشابهين، وذلك انطلاقا من جواهر الإنسان.

ولقد يعني هذا إذن: عدم الانطلاق من الذات. وإذا كانت الذات الميتافيزيقية قد فوتت على نفسها دائما قضية الآخر، فلأنها مكوَّنة هي ذاتها على نحو منسحب من العلاقة مع الآخر. وعندما تؤكد الفلسفة شغفها بالاستقلال، وعندما تعتقد أن بمقدورها أن تبدأ بذاتها وأن تقيم أساسا على علاقتها بذاتها، فإنها تبقى، بالضرورة، صماء إزاء الآخر. ولن يصيبها شيء آخر منذ اللحظة التي انسحبت فيها إلى حميمية قضيتها الذاتية. وإن هذا ليكون لأن أسئلة الذات المفكرة وأجوبتها قد تأصلت منذ ديكارت. فالعقل «إذ يفكر بذاته نفسها»، ويتساءل بذاته، فإنه لا يسمع صوتاً آخر غير صوته. وحتى الله نفسه لم يعد محتاجا أن يكون مسموعا أو أن يكون معطى في الإيمان: فلقد صار موضوع السؤال الذي يطرحه العقل على نفسه والذي يستطيع وحده أن يجيب عليه.

Sylviane
Agacinski

نقد المركزية حدث الآخر





تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح